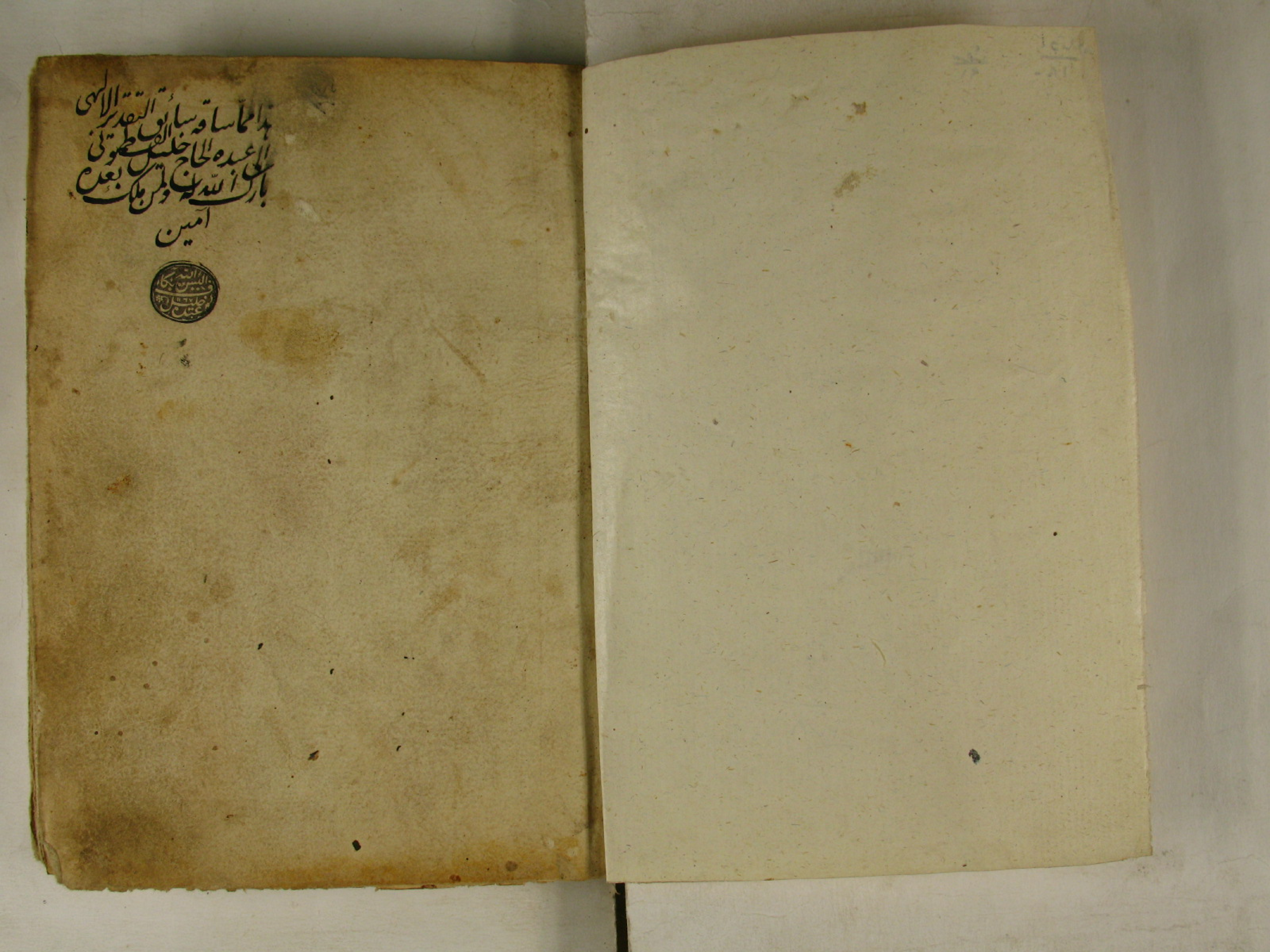
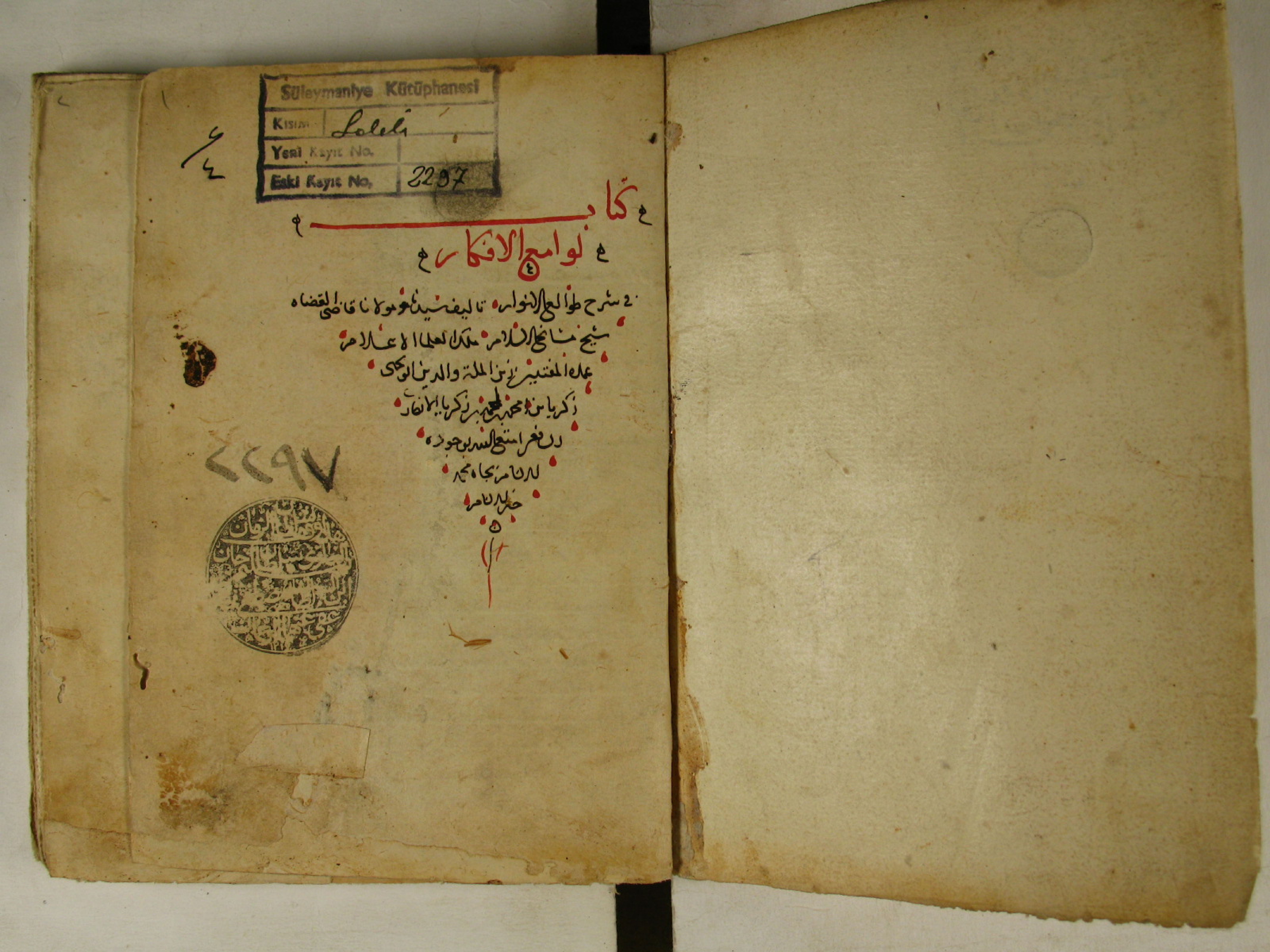






هذا مما ساقه سابق التقدير الالهی
الی عبده الحاج خلیل القسطمونی
بارك الله له ولمن ملك بعده
آمین



كتاب
لوامع الافكار

في شرح طوالع الانوار تأليف سيدنا ومولانا قاضي القضاة
شيخ مشايخ الاسلام ملك العلماء الاعلام
علم المفتين زين الملة والدين ابو يحيى
زكريا بن محمد بن احمد بن زكريا الانصاري
دام فخره متع الله بوجوده
للانام بجاه محمد
خير الانام

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

قال سيدنا ومولانا قاضي القضاة شيخ مشايخ الإسلام ملك العلماء الأعلام عمدة المفتين زين الملة والدين أبو يحيى زكريا ابن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري الشافعي أمتع الله بوجوده الأنام بجاه محمد خير الأنام الحمد لله المتوحد بوجوب الوجود والبقاء المنفك عن الحدوث والفناء المنزه عن التأليف والأجزاء الجواد الذي أنعم بنعم لا تعد ولا تحصى والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى خصوصا على أفضل من انشرح صدره بطوالع الأنوار وأفضل من انفتح قلبه بمطالع الأسرار محمد وآله وأصحابه الأطهار وبعد فإن كتاب طوالع الأنوار في علم الكلام للعلامة قاضي القضاة ناصر الدين عبد الله بن أبي القاسم علي بن عمر البيضاوي طيب الله ثراه وجعل الجنة مأواه كتاب صغر حجمه وغزر علمه لكن لغاية الإيجاز نزل منزلة الألغاز فعن لي أن أشرحه شرحا يبسط موجزه ويحل ملغوزه ويفصل مجمله ويقيد مطلقه ويبرز دقائقه ويكشف حقائقه ويحقق مسائله وينبه على ما يرد عليه من الاعتراضات وعلى ما يجاب به عنها بعبارات جليات مع زيادة فوائد مستجادات وقواعد محررات وسميته لوامع الأفكار في شرح طوالع الأنوار والله أسأل أن يجعله نافعا خالصا لوجهه الكريم ووسيلة للفوز بجنات النعيم قال المصنف بسم الله الرحمن الرحيم أي أبتدئ أو أؤلف إذ كل فاعل يبدأ في فعله ببسم الله يضمر ما جعل التسمية مبدأ له كما أن المسافر إذا حل أو ارتحل فقال بسم الله كان المعنى بسم الله أحل

بسم الله الرحمن الرحيم صح

[illegible]

وبسم الله

وبسم الله أرتحل الحمد وهو الثناء باللسان على الجميل الاختياري على جهة التبجيل سواء تعلق بالفضائل أم بالفواضل فهو أخص مطلقا من المدح فإنه يعم الاختياري وغيره وقول الزمخشري في كشافه الحمد والمدح أخوان ينبغي حمله على أنهما متقاربان لفظا ومعنى لا أنهما مترادفان لكن سوق كلامه فيه وصرحه في فائقه يدلان على الترادف وسيأتي معنى الشكر حيث ذكره المصنف وابتدأ بالبسملة وبالحمد اقتداء بالكتاب العزيز وعملا بخبر كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع وفي رواية بالحمد لله رواه أبو داود وغيره وحسنه ابن الصلاح وغيره ولا تعارض بين الروايتين إذ الابتداء حقيقي وإضافي فالحقيقي حصل بالبسملة والإضافي بالحمد وقدم البسملة عملا بالكتاب والإجماع والحمد مختص بالله كما أفادته جملة الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه لذاته وهو الله وعدل عن الحمد لله الصيغة الشائعة للحمد إلى ما قاله ليغرب به على السامع فيتشوق إليه أو لينبه على التناسب بين اللفظ والمعنى فإن ذاته تعالى لا تعلم بالكنه فناسب أن يأتي باللفظ مبهما أو لينبه على أن استحقاقه لجميع المحامد ليس لذاته فقط بل ولصفاته أيضا أو لأن ذكر العظيم ببعض صفاته دون اسمه الخاص أفخم وأكثر أدبا لا سيما في مقام الثناء وامتنع عدمه وفناؤه لذاته وهاتان الصفتان واللتان قبلهما متلازمة واعتبر الثالث منها بالنسبة إلى الأول والرابع بالنسبة إلى الثاني ثم استدل على وجوده تعالى بقوله دل على وجوده أرضه وسماؤه أي وجودهما

بما في

لا مكانيتها الممكن لا بد له من موجد وهو لا يكون الا موجودا وهذا
على طريقة المتكلمين من الاستدلال على وجوده تعالى بمصنوعاته واظهر
المصنوعات الداله على وجوده الارض والسما قال تعالى ولئن
سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال افي الله شك
فاطر السموات والارض ثم على وحدته بقوله **وشهد بوحدانيته رصف**
العالم وبناوه المستلزم لنفي التعدد المستلزم لفساد السموات
والارض قال تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والرصف
بالاسكان الضم يقال رصفت الحجارة في البنا ارصفها رصفا اذا
ضممت بعضها الى بعض والعالم ما سوى الله تعالى ثم نبه على كمال
علمه بقوله **العليم** بعلمه لا بذاته **الذي يحيط علمه** الواحد **بالا يتناهى**
عده واحصاوه من الكليات والجزئيات المحسوسات والمعقولات
قال تعالى وهو بكل شي عليم وقال ان الله لا يخفى عليه شي في الارض
ولا في السما وفي ذلك مبالغة لانه اذا كان علمه بمعلوماته واحصاوها
غير متناهية فكيف بها ثم على شمول قدرته بقوله **القدير**
بقدرته لا بذاته وهي متعلقة بجميع الممكنات وتخصيص بعضها
بالحدوث في بعض الازمنة بحسب تعلق الارادة به **الذي لا ينتهي**
قدرته عند ايجاد المراد لانه ممكن الوجود لذاته وهو تعالى قادر
على الممكن وعالم به فتكون قدرته دايمة بدوام ذاته ولان تعلقها
بالممكن ليس لغرض لينقطع عند ايجاده واذا ثبت انها لا ينتهي عند
ايجاده كان **له اعادته** بعد اعدامه **وابداوه** قال تعالى كما بدانا
اول خلق نعيده ولفظة له تركه في بعض النسخ والمعنى عليه

لا ينتهي

لا ينتهي قدرته عند الشي الذي اريد اعادته وابداوه وقدم
الاعادة على الابتداع ان الانسب العكس لمزيد الاهتمام بها
ورعاية للفواصل وعبر بالمراد للقصد واشارة الى ان القدرة
انما تتعلق بالارادة **يدبر الامر من السما الى الارض** اذ لا يخرج شي
من العدم الى الوجود الا بتدبيره **تعالى** اي تابع **مدبره سنن** اي
طريق **السابق قضاوه** يعني يدبر الامر بتدبيره التابع طريق قضايه
السابق عليه فلا بد في الكاينات من مدبر كما قال تعالى انا كل شي
خلقناه بقدر والقضا ايجاد جميع الكاينات اجمالا في اللوح المحفوظ
او في علمه تعالى والقدر ايجادها تفصيلا في المواد الخارجية واحدا
بعد اخر قال تعالى وان من شي الا عندنا خزاينه وما ننزله الا بقدر
معلوم وعدل عن الجملة الاسمية الى الفعلية المضارعية لافادة
استمرار الحدوث وتصوير الفعل **جلت** اي عظمت **قدرته** الشاملة
لجميع الكاينات **وتباركت اسماوه** اي كثرت بركتها او تعالت وتعالت
صفاته عن مشاركة صفات المخلوقين قال تعالى تبارك اسم ربك
ذي الجلال والاكرام **وعظمت نعمته** الباطنه **وعمت الاوه** اي نعمه
الظاهرة كذا فسرها قطب الدين الرازي وعكس بعض الشراح ذلك
وبعضهم فسر النعمة بخصوصية كل موجود بماهية تليق به والالا بالوجود
العام ذكره والحامل لهم على ذلك الجمع بينهما والالا لا هي النعم مطلقا
[illegible]
والمعنى عظمت وعمت نعمه الظاهرة والباطنة السابغة على عباده
المتجاوزة حد العد قال تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة

تاهت

وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها **تاهت** اى تحيرت **في بيداء** اى مفازة **الوهيته** وتحقيق حقيقتها **انظار العقل** اى تصوراته **وارآؤه** اى تصديقاته **وارتجت** بضم التا اى استغلقت من رتج الرجل وارتتج في منطقه اذا استغلق عليه الكلام **دون ادراكه** اى انسدت عن ادراك ذاته **طرق الفكر** اى معقولاته التي يسلك فيها **وانحاؤه** اى جهاته فلا يمكن ادراك ذاته تعالى لكون العقل وتوابعه اى القوى العقليه في حجب المعارف الحديه والرسميه وكلاهما ممتنع فلان عن ادراك ذاته تعالى لانه لا حد له لعدم التركيب من الجنس والفصل ولا رسم لخفا حقايق صفاته على ان الرسم لا يفيد الكنه واعلم انه سيأتي ان الفكر حركة النفس في المعقولات مبتديه من المطلوب منتهيه اليه تشبه الحركة الاينيه المستدعيه لمسافة [illegible] تقع فيها الحركة ولما تبتدى منه الحركة ولما تنتهي اليه ويسمى كل منهما جهة فشبه تلك المعقولات بالطرق والمطلوب الذي ابتديت الحركة منه وانتهت اليه بالجهة فسماها باسمها ولما سمى الله تعالى وحمده اودعهما معظم مطالب اصول الدين براعة للاستهلال حمده ثانيا فقال **احمده** على نعمايه اشارة الى الجمع بين نوعي الحمد الواقع في مقابلة صفات الله العظام والواقع في مقابلة نعمه الجسام التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب ولما كانت الصفات قديمه مستمرة والنعم متجدده متعاقبه ذكر الاول بالجملة الاسميه الدالة على الثبوت والاستمرار والثاني بالفعلية الدالة على التجدد والتعاقب وعدل عن احصى المناسب لاحمد الى احصي في قوله **ولا احصي ثناء**

علي الثبوت

ما[illegible] الطرق [illegible]

وتبينها على انه وغيره من الخلق سيان في العجز والقصور عن درجة الاحصا وكيف لا وقد اعترف بهما افضل الخلق حيث قال لا احصي ثنا عليك انت كما اثنيت على نفسك رواه مسلم وذلك لان الثناء عليه بازا النعم ونعمه لا تحصى فلا تحصى ثنا وهو التوفيق للثنا ايضا من نعمه لتوقفه على الالهام له والاقدار عليه وهما من جملة النعم فيقتضيان الثنا وهو نعمة تستحق الثنا وهكذا [illegible]

والشكر على تزايد فضله **والشكر اليه على عطاؤه** لان افعال العباد مخلوقة له تعالى والشكر من افعالهم فانه فعل ينبي عن تعظيم المنعم من حيث انه منعم على الشاكر سوا اكان باللسان ام بالجنان ام بالاركان وقد تكلمت على معنى الحمد والشكر لغة وعرفا وما بينهما من النسب في غير هذا الكتاب ولما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الوسيلة الى نيل السعادة الدينيه والدنيويه وقد امرنا بالصلاة عليه ذكره وصلى عليه فقال **واصلي** اى واسلم **على رسوله الذي رفع الهدى** اى دين الاسلام اى اعلامه في مشارق الارض ومغاربها **جده** بكسر الجيم اى سعيه **وعناؤه** بفتح المهملة اى تعبه **وقمع** اى قهر **الضلالة** وهي ضد الرشاد **باسه** اى شدته **وغناؤه** بفتح المعجمة اى نفعه وفي كلامه اشارة الى ان بعثته صلى الله عليه وسلم سبب لتحليه النفوس البشريه بالكمال وتخليتها عن الفساد والضلال وقضية الترتيب العقلي تقديم الثاني لان التخلية متقدمة على التحلية الا ان

للخبر السابق ولان [illegible]

وقد اوردت الكلام عليه وعلى معنى الحمد [illegible] وغيره من تصانيفي

المصنف عكس ذلك ايماء الى ان المقصود بالذات هو الاول صلى الله اي
وسلم عليه وعلى اله وهم مؤمنوا بني هاشم والمطلب ما اضاء البدر
المنير ضياؤه من ضاءت النار ضوا وضيا واضاءت مثله فهو لازم وقد
يأتي متعديا يقال اضاءته النار والامران جايزان في قوله اضاء فعلى جعله
متعديا يكون ضياؤه فاعله والبدر المنير مفعوله وضمير ضياؤه لرسوله
صلى الله وسلم عليه شبهه بالشمس في نباهة الشان وعلو القدر
وعموم النفع وان كان صلى الله وسلم عليه اجل واعلى من ان يشبه
بها الا انه على نهج قوله تعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح وعلى جعله
لازما يكون البدر المنير فاعله وضياؤه اما بدل منه او فاعل منير
وضميره للبدر ويحتمل عوده للرسول بتقدير البدلية والصلاة
من الله رحمة ومن الملايكة استغفار ومن الادمي تضرع ودعا وافراد
الصلاة عن السلام مكروه فلعل المصنف قرن بينهما لفظا وان
افردها خطا والرسول انسان بعثه الله بشرع وامره بتبليغه
والنبي انسان بعثه بشرع وان لم يامره بتبليغه فهو اعم مطلقا من
الرسول ثم بين ان اشرف العلوم علم الكلام ليكون باعثا للمحصلين
على طلبه مقدما على ذلك بعد التي يؤتى بها غالبا للانتقال من اسلوب
الى اخر فقال وبعد اتى بها اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم في
خطبه واصلها اما بعد بدليل لزوم الفاء في حيزها غالبا لتضمن
اما معنى الشرط والعامل فيها اما عند سيبويه لنيابتها عن الفعل
او الفعل نفسه عند غيره والاصل مهما يكن من شي بعد البسملة
وغيرها مما مر فان اعظم العلوم موضوعا علم الكلام كما سياتي لشرف

موضوعه

موضوعه الاتي بيانه وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
ولكل علم حد وموضوع ومسايل وغاية ومرتبة فحد علم الكلام
العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية والمراد بالدينية المنسوبة
لدين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقفت على الشرع ام لا وسواء كانت
من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف وموضوعه
قيل ذات الله تعالى لانه يبحث عن عوارضه الذاتية وهي صفاته
وافعاله واعترض عليه بوجهين احدهما انه قد يبحث في الكلام عن
غير ما ذكر كالجواهر والاعراض وثانيهما انه لو كان الذات موضوعه
لزم ان يكون اثبات ذاته بينا بنفسه فلا يحتاج الى بيان او يكون
مبينا في علم وكل منهما باطل اما بطلان الاول فظاهر واما بطلان
الثاني فلانه ان بين في هذا العلم فهو من مسايله مع ان الموضوع
من المبادي وان بين في علم اخر كان ذلك العلم اعلى من علم الكلام يبين
فيه مباديه وهو باطل واجيب عن الوجه الاول بانه يجوز ان
يكون البحث عن ذلك استطرادا قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر
مع المطلوب ما له به نوع تعلق من اللواحق والفروع كمباحث المعدوم
والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام وعن الثاني بانه يجوز ان
يبين ذاته في هذا العلم ولا محذور في كونه من المسايل اذ يجوز
ان يكون بعض مسايل علم مبدا المسايل اخرى منه اذا لم تتوقف
الادلة على الاخرى فيكون مسئلة من جهة اخرى وبانه يجوز ان يبين
في علم اخر ادنى وان كان قليلا وقيل موضوعه ذاته تعالى وذات
الممكنات من حيث انها مستندة اليه تعالى في سلسلة الحاجة واعترض

قبله صح

ومبدأ من جهة صح

عليه بالاعتراض الثاني فيما مر وجوابه جوابه وقيل موضوعه الموجود
من حيث هو لان المتكلم يبحث في الكلام عن عوارضه الذاتية وهي القدم
والحادث وانقسامه من الجوهر والعرض واعترض عليه بانه كان ينبغي ان
يزاد فيه من حيث انه يبحث على قانون الاسلام ليخرج الالهي فانه
يبحث على قانون العقل وبانه قد يبحث فيه عن المعدوم والحال وعن
امور لا باعتبار انها موجودة في الخارج كالنظر والدليل والمتكلم لا
يقول بالوجود الذهني ... المعلوم
من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية
لانه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة
وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من
الاجزاء وقبول الفنا ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة
اليها ومسايله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وغايته
الفوز بسعادة الدارين ومرتبته انه اشرف العلوم كما سياتي
واقومها اي العلوم **اصولا** اي مبادي كالامور العامة او قواعد كلية
نحو العلم ثابت له والقديم **وفروعا** اي مسايل مفرعة على المبادي
او جزئيات منبنية على الكليات كبعثة الرسل وحشر الاجساد وانما
كان اقومها في ذلك لانه يقيني ومستند الى الوحي المنزه عن معارضة
الوهم له وغيره كمنطق ان كان غير الهي ومستند الى العقل الذي
يعارضه الوهم ان كان الهيا على طريقة الحكما
واوثقها حجة ودليلا لان حجته برهان قاطع **واجلاها** اي اظهرها
محجة وسبيلا لانه محجة الكاملين اي طريقتهم فالمحجة الطريق كالسبيل

والمراد بالمعلوم ما يصح ان يعلم صح

غالبه صح

وقيل

وقيل المحجة الطريق العام لجمهور الخلق والسبيل الطريق اعم من ان
يكون للعامة او لبعضهم **هو العلم الكامل** خبر ان اي فان اعظم العلوم واقومها صح
واوثقها واجلاها فيما ذكر هو العلم المتكفل **بابراز** اي اظهار
اسرار اي صفات **اللاهوت** من لاه اذا استتر والمراد الذات **عن**
استار اي حجب **الجبروت** اي صفات الافعال فان صفات الذات كامنة
تحت استار صفات الافعال **المطلع** للعقلا **على مشاهدات** اي
محسوسات **الملك** المسمى بالشهادة والخلق ايضا **وعلى مغيبات**
اي معقولات **الملكوت** المسمى بالغيب والامر ايضا والى ذلك الاشارة
بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة وقوله الا له الخلق والامر وقوله
تبارك الذي بيده الملك وقوله الذي بيده ملكوت كل شي واكتفى فيه
في الموضعين بالبيان وجمع بين الامرين لان من الموجودات الممكنة
ما يدرك بالحس ومنها ما لا يدرك الا بالعقل قال الجوهري والملكوت
من الملك كالرهبوت من الرهبة يقال له ملكوت العراق وملكوته
ايضا مثل الترقوة وهو الملك والعز **الفارق** اي البليغ في الفرق
بين المنتجبين اي المختارين **للهداية والهدى** وهم الانبيا والايمة
المقتدون بهم **وبين المنطبعين** اي المجبولين **على الضلالة والردى**
اي الهلاك وهم الكفار المختوم على قلوبهم **الكاشف عن احوال السعدا**
والاشقيا في دار البقا يوم العدل والقضا اي الحكم على قواعد الشريعة
وفي قوله هو العلم الكامل الى قوله الجبروت اشارة الى قسم الالهيات
وفيما بعده الى قوله الملكوت اشارة الى قسم الممكنات وفيما بعده اشارة
الى قسم النبوات وما يتعلق بها من الامامة وساير السمعيات

وهذا العلم ~~الموسوم~~ فهو مبنى قواعد الشرع اى اصلها و مبنى معالم الدين و اساسها اذ قواعد الشرع ومعالم الدين اصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقف على اثبات ان الله تعالى متكلم بكلام ~~قديم~~ مرسل للرسل الى الخلق وهذان انما يعلمان بعلم الكلام فهو اشرف العلوم لذلك ولكون معلوماته العقايد الاسلاميه وغايته الفوز بالسعادة الدينيه والدنيوية وبراهينه الحجج القطعيه المويد اكثرها بالادلة السمعيه وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد افساد عقايد المسلمين والخايض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات وقد ثبت ان اهل مكة كانوا يحاجون النبي صلى الله عليه وسلم ويوردون عليه الشكوك والشبهات ويطالبونه بالحجج على التوحيد والنبوات على ما قال تعالى بل هم قوم خصمون وكان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه يحاجونهم ويناظرونهم في ذلك بايراد الايات والدلايل الواضحات وانما لم يشتغل بتدوينه السلف من الصحابة والتابعين لصفاء عقايدهم ببركة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من المراجعات الى الثقات مستغنين عن تدوينه كبقية العلوم فما قيل ان كل بدعة ضلالة ليس كليا كيف وقد قال صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة والقواعد جمع قاعدة وهي قضية كلية ينعرف منها احكام جزئياتها نحو العلم

ثابتة

[margin:] للتوغل فيه وهو

[margin, top:] ... فاسامي ... على ...

ثابت له تعالى والمعالم جمع معلم وهو الاثر الذي يستدل به على الطريق هذا مخلص وفصل الخطاب اى مضى هذا او خذ هذا او الامر هذا او هذا كما ذكر ثم اخذ في تركيبه كتابه ترغيبا للمحصلين في مذاكرته وتحريضا للطالبين على مباحثته فقال وان كتابنا يشتمل على عقايل المعقول اى نفايس المباحث العقليه والعقايل جمع عقيلة وهي الكريمة من كل شي استعيرت للمعقول الذي لا يعارض وعلى نخب المنقول اى خيار الادلة النقليه والنخب جمع نخبة وهي المختار من كل شي والمراد ان كتابنا يشتمل على الاشيا المذكورة حال كونه في تنقيح اى تهذيب اصوله اى اصول علم الكلام وهي المقدمات الكليه التي تصلح للبرهنة السوال الاول وفي تخريج اى استخراج فصوله وهي نتايجها وفي تلخيص اى تبيين قوانينه اى قواعده المنطبقة على الجزئيات وتحقيق براهينه اي ادلته وحل مشكلاته وابانة معضلاته بفتح الضاد وكسرها اى وايضاح مغلقاته من قولهم امر معضل اى لا يهتدى لوجهه وهو اى كتابنا هذا مع وجازة اى تقليل لفظه وسهولة حفظه لسلاسة عبارته يحتوى اى يشتمل على معان جمع معنى وهو في الاصل مصدر ميمي من العناية نقل الى معنى المفعول وهو ما يراد من اللفظ كثيرة الشعوب بضم الشين اى المسايل المتفرقة جمع شعب بفتح الشين ما تشعب اى تفرق من قبايل العرب والعجم متدانية الجنوب بضم الجيم وبالنون جمع جنب اى متقاربة الجوانب وقيل بالباء جمع جيب والمراد ان بعضها متصل ببعض مناسب له مسومة من السمة وهي العلامة كما في قوله تعالى حجارة من طين مسومة اى معلمة المبادى والمطالع اى مبادى تلك المعاني ومطالعها مقومة العوالي اى مستقيمة المقاصد والمقاطع اى مقاطع الكلام في المباحث وكانه اشار بذلك الى المباحث

[margin:] على عقايل المعقول

الكتاب بالترتيب فاراد بالمبادي مباحث النظر وبالمطالع الممكنات
وبالعوالي الالهيات وبالمقاطع النبوات وما يتعلق بها ويمكن ان
يراد بالمبادي والمطالع اوايل المباحث وبالعوالي الالهيات
والمقاطع اوساطها واواخرها اي مسايلها والحاصل ان هذا الكتاب
مع كونه مختصرا جامع لقواعد العلم وتفاريعه وبراهينه على وجه
التحقيق والتهذيب ونهج التلخيص والتقريب وسميته انما لم يقل وسميناه
على وفق كتابنا لانه لا شريك له في تسميته وعطفه على محذوف اي
جمعته وسميته طوالع الانوار شبه مسايل كتابه بالكواكب
المنيرة الطالعة من مطالع الانظار الصحيحة المفيدة للعلم ثم دعى
لنفسه فقال والله سبحانه اسال ان يعصمني اي يمنعني في سلوك
طريق الحق عن الاباطيل ويهديني سوا السبيل اي يدلني على الطريق
المستقيم وهو دين الاسلام قدم العصمة على الهداية ترتيبا لمقامي التخلية والتحلية
ويغفر لي خطيئتي يوم الدين اي يوم الجزا وهو يوم القيمة ويبوئني
اي ينزلني في اعلا عليين قال قتادة هو مكان في السماء السابعة
تحت العرش فيها ارواح المومنين وقيل هو كتاب جامع لاعمال اهل
الخير من الملايكة ومومني الثقلين ومفرده علي جمع جمع من يعقل
تعظيما لشانه مع النبيين الفايزين بكمال العلم والعمل المتجاوزين
حد الكمال الى درجة التكميل والصديقين الذين صعدت نفوسهم
تارة بمراقي النظر في الحجج والايات واخرى بمعارج التصفية والرياضات
الى اوج العرفان حتى اطلعوا على الاشيا واخبروا عنها على ما هي عليه
والشهدا الذين ادى بهم الحرص على الطاعة والجهد في اظهار الحق
حتى بذلوا مهجهم في اعلا كلمة الله والصالحين الذين يصرفوا اعمارهم

في طاعاته واموالهم في مرضاته وبعد اي بعد البسملة والحمد له والصلاة
على النبي صلى الله عليه وسلم وتمهيد ان اشرف العلوم الدينية علم
الكلام وان كتابه يحتوي على ما مر فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة
بكسر الدال كمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم
بمعنى تقدم وبفتحها على قلة كمقدمة الرحل في لغة من قدم المتعدي
اي على امور متقدمة او مقدمة على المقصود بالذات المتوقف عليها
وثلاثة كتب في المقصود بالذات الاول في الممكنات والثاني في الالهيات
والثالث في النبوات وما يتبعها والحصر فيها استقرائي ومن رام
حصرا عقليا فقد ركب شططا اما المقدمة ففي مباحث تتعلق
بالنظر وانما جعلت مباحثه مقدمة للمطالب الاتية لان تحصيل المطالب
تصورية او تصديقية لا يمكن الا بصحيح النظر فيها وفيها اي المقدمة
فصول اربعة الاول في المبادي الثاني في الاقوال الشارحة الثالث
في الحجج الرابع في احكام النظر وقد اخذ في بيانها فقال الفصل
الاول في المبادي النظرية وهي مباحث التصور والتصديق وانما
جعلا من مبادي النظر لان النظر كما سياتي ترتيب امور معلومة
على وجه يودي الى استعلام ما ليس بمعلوم وتلك الامور اما تصورات
او تصديقات اعلم ان تعقل الشيء اي ادراكه وهو حصول صورته
في العقل ويعبر عنه تارة بالعلم واخرى بالتصور المطلق ان
كان وحده اي منفردا من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى
تصورا ساذجا وتصورا فقط سواء كان المتعقل مما لا نسبة فيه كالانسان
ام فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كاضرب او خبرية

لا يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في ان زيد قايم وان كان مع احدهما
يسمى الحكم على [illegible] زيد ليس بقايم و[illegible] زيد قايم
يسمى تصديقا ظاهره ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم
كما تقتضيه عبارة المتاخرين من الحكما كابن سينا لا نفس الحكم كما هو
مذهب الاوايل منهم ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها
كما اختاره الامام الرازي وقد يجعل ضمير يسمى راجعا لمجموع التصورين
والحكم فيوافق ما اختاره الامام وليس الحكم فعلا كما توهمه العبارات
التي يعبر بها عنه مثل الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع
ونحوها بل هو ادراك لانا نعلم انا بعد ادراك النسبة الحكمية لم يحصل
لنا سوى ادراك ان تلك النسبة واقعة اي مطابقة لما في نفس الامر
او انها ليست بواقعة اي غير مطابقة لما في نفس الامر قيل انواع
الادراك اربعة الاحساس وهو ادراك الشي مكتنفا بالعوارض الغريبة
واللواحق المادية [illegible] حضور المادة ونسبة مخصوصة بينها
وبين المدرك والتخيل وهو ادراكه مكتنفا بها من غير شرط حضور
المادة والنسبة المخصوصة والتوهم وهو ادراك المعنى الجزئي
المتعلق باحد المحسوسات والتعقل وهو ادراك الشي مجردا عن ذلك
فلم خص المصنف التعقل بالتقسيم قلت قالوا لان الامور
المعلومة المرتبة انما هي المعقولات لما سياتي ان الفكر هو حركة النفس
في المعقولات بيانه لذلك لا يمنع من قسمة كل من انواع الادراك
الى التصور والتصديق ولهذا جعل بعضهم المقسم مطلق الادراك
فان قيل لم لم يجعل العلم مقسما كما جعله غيره قلت ليسلم من

الشي باحدهما اي النفي والاثبات صح

ايراد ان التصور والتصديق ينقسمان الى العلم والجهل وذلك
يستلزم ان يكون الجهل قسما من العلم وهو محال وان اجيب عنه
بان المراد بالعلم حصول صورة الشي في العقل وهو الشعور الذهني
فيدخل فيه الظن والشك والوهم والجهل وكلاهما ينقسم وفي نسخة
ينقسمان وكل منهما [illegible] ينقسم الى البديهي اي
ضروري لا يتوقف حصوله على نظر وفكر وسياتي بيانهما والمعنى ان
التصور البديهي هو الذي لا يتوقف على معرف والتصديق البديهي
هو الذي لا يتوقف بعد تصور طرفيه وفسر بعضهم التصديق
البديهي بانه يثبته العقل بعد تصور طرفيه من غير استعانة بشي
فهو بهذا التفسير اخص منه بالتفسير الاول مطلقا واللايق بالمقام
الاول والا لم ينحصر التصديق في البديهي والكسبي والتصور البديهي
كتصور الوجود والعدم وما قيل من ان تصورهما كسبي مكابرة
والتصديق البديهي كالحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان فيه اشعار باختياره مذهب الاوايل من الحكما والى
كسبي ويسمى نظريا واستدلاليا يحتاج اليه اي الى نظر وفكر لكن
الغالب ان الكسبي يقال للحاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل في المقدمات في الاستدلاليات والاصغا
وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالكسبي اعم من الاستدلالي
لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل واما الضروري فقد يقال
مقابلة الكسبي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق
[illegible] فلا يتناول الحسيات وقد يقال

على نظر وفكر صح

مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون تفكر ونظر فيتناولهما والتصور الكسبي كتصور الملك والجن والتصديق الكسبي مثل العلم بحدوث العالم وقدم الصانع قال المولى نظام الدين لعل في تمثيل التصديق البديهي بالحكم والكسبي بالعلم تنبيها على ان المعتبر في مثل الاول الحكم وفي الثاني لكونه من الاعتقادات الاصولية العلم وهو لما كان عبارة عن الاعتقاد الجازم المطابق الموجب لا يخلو عن الحكم وايضا في الاول حاصل لبداهته فالحكم به اولى بخلاف الثاني وانما انقسم كل من التصور والتصديق الى بديهي وكسبي اذ لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية او باسرها مكتسبة لما فقدنا اي لم نجهل منها شيئا بتقدير كونها ضرورية لكونها حينئذ معلومة لنا واللازم باطل لانا نجهل كثيرا منها بل اكثرها او لما حصلنا اي لما قدرنا على تحصيل شيء منها بتقدير كونها مكتسبة لان النظري انما يكتسب حينئذ من معارف اي معلومات اخرى سابقة متناهية او غير متناهية فيلزم الدور على الاول ضرورة لزوم عود اكتساب شيء منها حينئذ الى ما يتوقف عليه او التسلسل على الثاني وهو ظاهر وكل من الدور والتسلسل محال كما ذكره بقوله اما محالية الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب فلاستلزامه ان يكون المتاخر عن شيء بالطبع متقدما عليه به واما محالية التسلسل وهو ترتب امور غير متناهية فلاستلزامه احاطة الذهن بما لا يتناهى وقد اعترض عليه بوجوه احدها ان المراد بالتصور اما بالحقيقة او بوجه ما فعلى الاول لنختار كسبية الكل ونمنع لزوم الدور والتسلسل لجواز اكتسابه من التصور بوجه ما وعلى الثاني

مختار

مختار بداهته اذ كل ما يتوجه العقل اليه فهو متصور بوجه ما الثاني ان دليل ابطال كسبية الكل يجب ان يكون كسبيا اذ التقدير كسبية الكل فلا يتم الاستدلال به الثالث ان استحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى على الاطلاق ممنوعة اذ يجوز احاطته به على الترتيب فان السوابق معدات للواحق ولا يجب بقاء الاسباب المعدة مع المسببات واجيب عن الاول بان المراد بالتصور مطلق التصور اعم من ان يكون بالحقيقة او بوجه ما لا يقال العام لا يتحقق الا في ضمن الخاص وقد تبين بطلانه لانا نقول فرق بين ارادة مفهوم العام وبين تحققه الا في ضمن الخاص عدم ارادته الا في ضمنه بل يجوز ان يلاحظ مفهومه من حيث هو مع قطع النظر عما هو في ضمنه كما يلاحظ مفهوم الحيوان بلا التفات الى شيء من انواعه وعن الثاني بان ذلك الدليل باجزائه معلوم في نفس الامر وكسبيته على ذلك التقدير لا تنافي معلوميته في نفس الامر وهذا حجة على من اعترف بالمعلومات وزعم ان الكل كسبي لا على من جحدها مطلقا كالسوفسطائية وعن الثالث بان احاطة الذهن بما لا يتناهى مستحيلة مطلقا سواء كان حصوله دفعة واحدة ام على التعاقب وهذا مبني على حدوث النفس والزمان وهو الحق والاولى ان يقال في بطلان ذلك ان كل واحد منهما بعضه بديهي بالوجدان وبعضه نظري بالضرورة ولما فسر الكسبي بانه المحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تفسير النظر المستلزم تفسير الفكر اذ لا تفسد له فقال والنظر ترتيب امور اثنين فاكثر معلومة اي مدركة تصورا او تصديقا مطابقا او غير مطابق على وجه يؤدي الى

استعلام ما ليس بمعلوم تصورى او تصديقى فخرج عن ان يسمى نظرا الترتيب
غير المودى الى ما ذكر اذ ليس كل ترتيب يودى الى ذلك بل المودى اليه
لابد ان يكون واقعا على وجه مخصوص كما سياتى ودخل النظر الفاسد
فانه يودى الى ما ذكر بواسطة اعتقاد او ظن كان نظر فى العالم من حيث
البساطة لا الحدوث فانه لا يودى الى حدوث العالم لكن يودى اليه
اذا اعتقد او ظن من نظر فيه ان العالم بسيط وكل بسيط حادث ومنهم
من قال قوله يودى الى اخره يخرج الفاسد جملا ليودى على ما يودى
بنفسه وسياتى بيان الصحيح والفاسد واعتبر فى المطلوب ان يكون
غير معلوم لامتناع تحصيل الحاصل والنظر والفكر مترادفان ولذلك
يطلق اسم احدهما على الاخر كالمترادفين وذلك لان الفكر يطلق على حركة
النفس بالقوة التى التها مقدم البطن الاوسط من الدماغ اى حركة
كانت فى المعقولات مستبدية من المطلوب مستعرضة للمعانى الحاضرة
عندها طالبة مباديه المودية اليه الى ان تجدها وترتبها فترجع
منها الى المطلوب وعلى حركة النفس من المطلوب الى المبادى من غير ان يضم
اليها الرجوع منها اليه والنظر ملاحظة المعقولات مرتبة على المعانى
الثلاثة فالترتيب لازم للنظر فتعريفه به تعريف رسمى
والفكر بالمعنى الثانى هو الذى يترتب عليه العلوم الكسبيه ومن حسن
تعريف النظر المذكور اشتماله على العلل الاربع المادية والصورية
والفاعلية والغائية وهو ظاهر واعترض عليه بانه لا يتناول التعريف
بالفصل وحده ولا بالخاصة وحدها مع انه يصح التعريف بكل منهما
على راى المتاخرين وبان فيه التعريف بالعلل وهو تعريف بالمباين

واجيب

واجيب عن الاول بان التعريف بالمفردات انما يكون بالمشتقات
كالناطق والضاحك والمشتق وان كان فى اللفظ مفردا معناه شى له
المشتق منه فيكون من حيث المعنى مركبا وبان الفصل والخاصة
لا يدلان على المطلوب الا بقرينة عقلية موجبة لانتقال الذهن اليه
فالتركيب لازم وبان التعريف بالمفرد نزر خداج وعن الثانى بانه
ليس المراد بالتعريف بالعلل ان تجعل نفسها معرفات للماهية بل المراد
ان الماهية يحصل لها باعتبار مقايستها الى العلل امور لا تباينها
وتحمل عليها فتعريف الماهية بتلك الامور المحمولة عليها فتكون هى
معرفة لها من حيث القياس الى العلل كما حصل هنا لماهية النظر بالمقايسة
الى تلك العلل امر تحمل عليها وهو ترتيب امور الى اخره والترتيب لغة
وضع كل شئ فى مرتبته وهو قريب من الاصطلاحى اعنى جعل الاشيا
الكثيرة
بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم
والتاخر وهو اخص من التاليف والتركيب المترادفين اذ لا اعتبار
لنسبة التقدم والتاخر فيهما وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة
الى التصور سميت معرفا كالحد والرسم لتعريفه امرا مجهولا كالحيوان
الناطق الموصل الى تصور الانسان وسميت قولا شارحا ايضا لكونه
شرح مجهولا وبينه وان كانت موصلة الى التصديق سميت حجة
كالقياس والاستقراء من حج اذا غلب فسميت حجة لكونها سببا للغلبة
كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فانه موصل الى التصديق بان
العالم حادث وسميت دليلا ايضا وهو لغة يقال للمرشد نا صبا
كان او ذاكرا او لما به الارشاد واصطلاحا مرادف للحجة والمنطقيون

بلغ

يستعملونه فيما هو اخص من الحجة لانهم عرفوه بالبرهان الذي يكون
الحد الاوسط فيه معلولا في الخارج وسيأتي تحقيقه وقد بسطت
الكلام عليه بعض البسط في شرح اداب البحث **الفصل الثاني**
في الاقوال الشارحة وقدمها على الحجة لانها في التصورات والحجة في التصديقات
والتصور مقدم على التصديق طبعا **وفيه مباحث** ثلاثة الاول في
شرايط المعرف الثاني في اقسامه الثالث في بيان ما يعرّف ويعرّف
به وقد اخذ في بيانها فقال **الاول في شرايط المعرف** ولما كانت شرايطه
من حيث هو مشروط بها متوقفة على بيانه بدا ببيانه فقال **معرف**
الشي من حيث هو معرف **ما** اي قول **يستلزم معرفته** اي تصوره **معرفته**
اي تصور ذلك الشي بالكنه او بوجه ما فيشمل التعريف بالحد والرسم
ولا ينتقض بالدليل قيل تعريف المعرف بنفسه يفضي الى محال والمفضي الى
المحال محال اما الكبرى فبينة واما الصغرى فلان المعرف لو احتاج الى
معرف لكان لمعرفه كذلك ويلزم التسلسل المحال قلنا معرف المعرف
نفس المعرف كوجود الوجود وامكان الامكان وايضا التسلسل في مثله
اعتباري وهو غير محال لانقطاعه بانقطاع اعتبار العقل ولما كان
تصور المعرف مستلزما لتصور المعرف كان سببا له **فيكون العلم به**
اي بالمعرف **سابقا على العلم بالمعرف** فلا يكون متاخرا عنه ولا معه وحينئذ
فلا يعرف الشي بالمساوي له في الجلاء والخفا بحيث اذا عرف احدهما عرف
الاخر واذا جهل جهل لعدم اولوية احدهما بكونه معرفا **كما قيل** في تعريف
الزوج **الزوج عدد ليس بفرد** فان الفرد مساو للزوج في الجلاء والخفا
وهذا على راي من يجعل التقابل بينهما تقابل التضاد اما من يجعله تقابل

عدم مو

العدم

العدم والملكة فالزوج عنده اعرف فلا يكون تعريفه بما ذكر تعريفا
بالمساوي بل بالاخفى بما يحصل به دور لان العدم اخفى من
الملكة ومتوقف عليها فالاولى التمثيل بتعريف احد المتضايفين
بالاخر **و** لا يعرف الشي **بنفسه** لئلا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم
به فيلزم تقديم الشي على نفسه فلا يعرف بها وحدها **مثل** ان يقال
في تعريف الانسان **الانسان حيوان بشر** اذ البشر نفس الانسان
والمثال الاول من الاعراض والثاني من الجواهر **و** لا يعرف الشي **بالاخفى**
منه سواء توقف عليه اي الشي **معرفته** اي الاخفى **بمرتبة واحدة**
ويسمى دورا صريحا **كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري** اذ الكوكب
النهاري مع كونه اخفى من الشمس يتوقف معرفته عليها **و** ذلك لتعريف
النهار بانه زمان طلوعها فوق الافق **او** يتوقف عليه **بمراتب** اثنتين
فاكثر ويسمى دورا مضمرا **كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف**
الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين
الذين لا يفضل احدهما على الاخر ثم تعريفهما اي الشيئين **بالاثنين**
اذ ما ذكر في تعريف الاثنين اخفى منها مع توقفه عليها بمراتب **او لم**
يتوقف عليه معرفة الاخفى **مثل** قولهم في تعريف النار **النار ركن**
شبيه بالنفس اي في البساطة والنورية او في انها تحدث خفة
للجار كما ان النفس تحدث خفة للجسم بدليل ان الميت اثقل من الحي
او في انها تجمع المختلفات بالطبخ والنضج حتى يحصل لها مزاج يستتبع
الصورة كما ان النفس تجمعها وتحفظها من التحلل ولا خفا في ان النفس
ومشابهتها للنار اخفى من النار الا ان معرفتها لا تتوقف على معرفة النار
ولعل المراد الخلل في التعريف اما معنوي او لفظي او مشترك بينهما

معرفتها

ولما فرغ من بيان الاحتراز عن المعنوي اخذ في بيان الاحتراز عن الاخرى
مقدما الاحتراز عن المشترك فقال وينبغي وجوبا [illegible]
[illegible] في التعريفات حدودا ورسوما ان يتقدم الجزء الاعم كالجنس والعرض
العام على الجزء الاخص كالفصل والخاصة لشهرته وظهوره عند العقل
لان افراد الاعم اكثر ومنافياته اقل وكل ما كان كذلك كان اشهر واظهر
ولان ذكر الاخص انما هو للتمييز وهو لا يتحقق الا بعد الابهام فكان
الواجب تقديم الاعم وقال جماعة تقديمه اولى لا واجب وجرى عليه
السيد في شرح المواقف فقال وما يقال من ان تقديمه واجب في الحد
التام ليحصل الجزء الصوري حتى اذا اخر الجنس فيه كان حدا ناقصا
ليس بشيء اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة في
الجنس والفصل وينبغي ان يجتنب في التعريفات عن استعمال الالفاظ
الغريبة اي غير المشهورة عند السامع لئلا يحتاج الى بيانها فيطول المسافة
وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة
عند اربابها غريبة عند غيرهم وعن استعمال الالفاظ المجازية والمشتركة
بلا قرينة ظاهرة لئلا يتردد السامع حينئذ في المشترك بين المقصود
وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيره وبالجملة يجتنب كل لفظ غير
ظاهر الدلالة على المقصود لانه بصدد البيان فلا بد من ظهور الدلالة
وقيل ايراد هذه الالفاظ في التعريفات ليس بخلل بعينها لكنه
مستهجن فالاولى اجتنابها لئلا يحتاج السامع الى الاستكشاف والمراد
بالكشف فيتوقف التعريف المعنوي على اللفظي وعن التكرار
للاكتفاء عنه بغيره والتكرار اما للمحدود مثل الانسان حيوان بشر
اذ الانسان والبشر مترادفان او للحد مثل العدد كثرة مجتمعة

من الوحدات

١٢

من الوحدات اذ المجتمعة من الوحدات نفس الكثرة او لجزء الحد وهو مثل
الانسان حيوان جسماني ناطق اذ الجسم جزء الحد وهو متكرر اذ الحيوان
هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة اللهم الا اذا دعت اليه اي
التكرار ضرورة وذلك حيث لا يصح التعريف الا به كما في تعريف المتضايفين
اذ كل منهما لا يمكن ان يعقل منفردا عن الاخر فتعريفه يشتمل على ذكر الاخر
لا بان يحد احدهما بالاخر فانهما يعلمان معا بل بان يذكر السبب المقتضي
لتضايفهما معا ليحصلا في العقل معا فيتكرر السبب لحصول البيان بالذي
يراد تعريفه منهما مثل ان يقال في تعريف الاب الاب حيوان يتولد
من نطفته آخر من نوعه فالحيوان هو الاب ويتخصص آخر من نوعه هو الابن
وتولده من نطفته هو سبب تضايفهما وقوله من حيث هو كذلك تكرار
ضروري لانه الذي يفيد تعقلهما في العقل ويحصل البيان بالابوة لان
الاب انما يضاف الى الابن ويتصف بالابوة من هذه الحيثية لا من حيثية
اخرى ككونه انسانا او ناطقا او ضاحكا او غيرها فلو لم يكرر لم يكن
التعريف مانعا لصدقه بالابن خلافه مع التكرار لانه وان صدق عليه
انه حيوان يتولد من نطفته آخر من نوعه لكنه ليس ابا من هذه الحيثية
بل من حيثية اخرى ولاجل وجوب ذكر سبب التضايف في تعريف المتضايفين
قالوا ان الاضافات لا يمكن تعريفها الا بالرسوم لان السبب خارج عن المسبب
والتعريف بالخارج رسم او دعت اليه حاجة وذلك حيث يكون
التعريف صحيحا بدونه الا انه ليس كاملا وذلك انما يظهر في تعريف
الماهيات المركبة من الموصوف ووصفه الخاص به كقولهم الانف الافطس
انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف اذ انف ذو تقعير

مختص لا انف فالانف والتقعير مكرر ان اذ الفطوسة تقعير مختص بالانف
لا مطلق التقعير فالافطس انف ذو تقعير وهذا التكرار ليس بضروري
لان تعريف كل من الموصوف وصفته ممكن بلا تكرار لكن لما وقع السؤال
عنهما معا احتاج المجيب الى التكرار ليكون الانسان والحيوان فان
المجيب يحتاج في جوابه الى ايراد حديهما فيقع التكرار فان قلت
مطابقة الجواب السؤال في هذا تقتضي ضرورية التكرار لا حاجيته
فلا فرق بين هذا وبين مقابله قلت ضرورية هذا باعتبار السؤال لا باعتبار
نفس الامر وضرورية ذلك بالاعتبار بن جميعا المبحث **الثاني** في بيان **اقسام**
المعرف معرف الشيء لا بد وان يساويه في العموم والخصوص صدقا بان
يكون بحيث متى ثبت ثبت ومتى انتفى انتفى **ليشمل جميع افراده** في الاول
ويميزها عن غيرها في الثاني اذ لو لم يكن كذلك لكان اما مساويا له مفهوما
فلا يصح حمله او مباينا له فلا يستلزم تصوره تصور شيء منه والكل فيجب
ان يستلزم تصوره تصور المعرف كامر او اخص منه فلا يكون شاملا
لافراده فلا يكون جامعا او اعم فلا يكون مميزا لافراده عن غيرها فلا يكون
مانعا او اعم من وجه فلا يكون جامعا ~~او اعم فلا يكون مميزا~~ ولا مانعا
ولا يخفى ان ذكر هذا في مبحث شرائط المعرف انسب لكن ذكره هنا ليرتب
عليه بيان اقسامه من الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم
الناقص مقدما عليه بيان وجه الحصر فيها بقوله **فلا يخلو** اي المعرف المساوي
من ان يكون داخلا فيها اي في حقيقة المعرف **او خارجا عنها او مركبا منهما**
اي من الداخل والخارج **والاول** وهو ما يكون داخلا فيها **اما ان يكون**
جميع اجزائه المادية سواء كانت اجناسا وفصولا كما في الماهيات

الحقيقية ام فصولا فقط كما في الماهية المركبة من امرين متساويين
او امور متساوية ام لم يكن اجناسا ولا فصولا كما في الماهية المركبة
من الذات والعارض كمفهوم الافطس فانه مركب من الانف والفطوسة
وليس شيء منهما جنسا ولا فصلا مع تقومه بهما **وهو** اي ما يكون جميع
اجزاء المعرف هو **الحد التام** كالحيوان الناطق في تعريف الانسان
~~[illegible]~~ اما تسميته حدا فلان الحد في اللغة المنع والحد مانع من دخول
غير المحدود فيه وخروجه عنه واما تسميته تاما فلذكر الذاتيات
فيه بتمامها **او لم يكن جميع اجزائه بل بعضها المساوي له وهو الحد الناقص**
كالجسم النامي الناطق او الجسم الناطق او الجوهر الناطق في تعريف الانسان
اما تسميته حدا فلما مر واما تسميته ناقصا فلحذف بعض الذاتيات
عنه **والثاني** وهو ان يكون المعرف خارجا عن حقيقة المعرف **هو**
الرسم الناقص كالماشي المنتصب القامة او الماشي الضاحك في تعريف
الانسان اما تسميته رسما فلان الرسم الاثر وهو يدل على اثار
المرسوم كما قصد والحذف بعض اجزاء الرسم التام عنه **والثالث**
وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج **ان كان المميز داخلا**
والمشترك خارجا كالماشي الناطق في تعريف الانسان **سمي عند المصنف**
حدا ناقصا ايضا وعند غيره رسما ناقصا **وان كان بالعكس** بان يكون
المميز خارجا والمشترك داخلا **كما اذا تركب المعرف من الجنس والخاصة**
كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان **سمي رسما تاما** اما تسميته
رسما فلما مر واما تسميته تاما فلتشبهه بالحد التام من حيث انه وضع
فيه الجنس القريب وتقييده كما انه المميز الخارجي مع اي جنس قريب

او بعيد يسمى رسما تاما فالرسم التام عندك اكثر من واحد والمشهور
انه واحد وهو المركب من الجنس القريب والخاصه واما الحدود الناقصه
والرسوم الناقصه فتتعدد فان قيل حصر المعرف في الاقسام الاربعة
ممنوع اذ منه التعريف بالعرض بالفصل مع الخاصة والتعريف
بالمثال كقولهم في تعريف النفس شي نسبته الى البدن كنسبة الملك
الى المدينة والتعريف اللفظي بان يعرف اللفظ بلفظ اخر اوضح منه
كتعريف الغضنفر بالاسد قلت الغرض من التعريف اما التمييز
او الاطلاع على الذاتيات والفصل يفيد التمييز والاطلاع على الذاتي
فلا حاجة الى ضم الخاصة اليه والتعريف بالمثال تعريف بالمشابهة
فان كانت مختصة بالمعرف لازمة بينة له فالتعريف به رسم ناقص
والا امتنع كونه معرفا والتعريف اللفظي تعريف لغوي تستعمله
الادباء لا تعريف حقيقي فانحصر المعرف في الاربعة واعترض عليه
اي على التعريف اولا بان تعريف الشي محال لانه اما بجميع الاجزاء
او ببعضها او بالخارج والكل باطل اما الاول فلان مجموع اجزاء الشي
عينه فلا يعرف به لان الشي لا يعرف نفسه واما الثاني فلان الجزء
انما يعرف الكل اذا عرف شيا من اجزائه والا لما عرف الكل وهو
خلاف الغرض فوجب ان يعرف شيا منها وذلك الجزء المعرف
اما ان يكون هو اي الجزء المعرف فيلزم تعريف الشي بنفسه وهو
محال ~~[illegible]~~ لاستلزامه معرفة الشي قبل معرفته او يكون
ما اي امرا هو خارج عنه اي عن المعرف وهو محال لما ياتي في الثالث
واما الثالث فلان الخارج عن الشي انما يعرفه اذا علم وفي

بيان مخصه

بلغ

نسخة

نسخة عرف اختصاصه به اي ثبوته له ونفيه عن غيره وذلك اي العلم
باختصاصه به يتوقف على معرفته اي ذلك الشي وعلى معرفة
ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك محال لانه يلزم
من معرفة الشي الدور لان كلا من معرفته ومعرفة اختصاص الخارج
به يتوقف على الاخرى ومن معرفة غيره احاطة الذهن بما لا يتناهى
واعترض ثانيا بان المطلوب بالتعريف ان كان مشعورا به امتنع
تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع
طلبه لامتناع توجه الطلب نحو ما لا شعور به واجيب عن الشق
الاول من الاعتراض الاول بانا لا نسلم ان مجموع اجزاء الشي نفسه
بل غيره وذلك بان الجزء متقدم على الكل من حيث انه كل بالطبع والتقدم
الطبيعي كون الموقوف عليه متقدما على الموقوف ولا يكون مؤثرا
فيه كتقدم الواحد على الاثنين والاشيا التي كل واحد منها متقدم
على شي مركب منها يمتنع ان يكون مجموعها نفسه اي الشي لامتناع تقدم
الشي على نفسه وان يكون معرفا به لتقدم الجزء على الكل فجوزنا
كون الشي معرفا بمجموع اجزائه كما هو المدعى في الاصل فقوله ومعرفا
به جواب ما يقال امتناع كون المجموع نفس الشي لا يقتضي جواز
كون الشي معرفا بالمجموع لجواز كون المجموع معرفا بالشي فاندفع قول
الغير وغيره لا مدخل له في الجواب وعن الشق الثاني منه بان
معرف الشي ليس بواجب ان يعرف شيا من اجزائه لجواز استغنائه
باسرها عن تعريفها بالجزء بان يكون معلومة بالبديهة او
بمعرف اخر ولكن يلزم من العلم به العلم بالشي فيحتاج الشي الى معرف

بلغ

والجزء يعرف ولا يعرف شيا من اجزايه وما تيقنا لمن ان المعرف موجد
للمعرف وموجد الكل موجد لاجزايه ممنوع اذ موجد السرير ليس
موجدا لخشبه وعن الشق الثالث منه بان تعريف الموصوف
بالوصف موقوف على كون الوصف المعرف له بحيث يلزم من تصوره
تصوره بعينه وذلك اي كون الوصف بهذه الحيثية انما يتوقف
على اختصاصه به اي بالموصوف المعرف وعلى شموله لافراده
على ما في نفس الامر لا العلم بهما اي فيجوز ان يكون بين الوصف وموصوفه
المساوي له ملازمة بينة بحيث ينتقل منه الذهن اليه فيجوز
تعريفه به من غير علم بالاختصاص وبتقدير لزوم العلم به لا نسلم
لزوم الدور واحاطة الذهن بما لا يتناهى اذ العلم بالاختصاص
قد يحصل بالعلم بالموصوف بوجه ما وبما عداه مما لا يتناهى اجمالا
لا تفصيلا وهو اي ما ذكر من الاجوبة ضعيف اما الاول فلان
تقدم كل واحد من الاجزاء بالطبع لا يقتضي تقدم الكل من حيث
هو كل ومجموع ليدل تقدم الكل على الشي على المغايرة بينهما مغايرة
مصححة للتعريف فكل اجزاء الشي نفسه فلا يصح تعريفه به كما
ذكر المعترض واما الثاني فلانه لو كانت الاجزاء باسرها حتى
الجزء الصوري وهو الترتيب الطبيعي معلومة كانت الماهية معلومة
فتكون غنية عن التعريف فلا يكون الجزء معرفا لها والا اي وان لم تكن
معلومة عند العلم بجميع اجزايها لم يفد التحديد للماهية بالجزء
ولا بجميع الاجزاء لكنه مفيد عندكم [illegible] النظام وهذا كلام
على السند وهو غير مرضي اذ للمجيب ان يقتصر على لا نسلم ان المعرف

الشي

الخصوص الشامل وبين موصوفه صح

بلغ

الشي يجب ان يعرف شيا من اجزايه من غير ذكر سند واما الثالث
فلانه لو استلزم الوصف الخارجي تصوره بتصوره اي الموصوف فان
كان الوصف متصورا كان الملزوم وهو الموصوف متصورا فاستغنى
عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به وعلى النقديرين
لا يعرف بالوصف الخارجي وفي الاول نظر لجواز كون الملزوم متصورا
للمجيب لا للسايل فلا يلزم الاستغناء عن التعريف بل الجواب ان ما
الاجزاء كلها على انفرادها معلومة حاضرة في الذهن والتحديد استحضار
مجموعها بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود وحاصله ان
التحديد بجميع الاجزاء وجمعها له في الذهن جهتان جهة اجتماع اجمالا
وجهة انفراد تفصيلا فهو باعتبار الاول محدود وله تصور واحد
وبالثاني حد وله تصورات فتصور المجموع معرف لمجموع التصورات
وهما متغايران بالاعتبار فلا يلزم تعريف الشي بنفسه وكذا الرسم
ان كان مركبا تكون مفرداته متصورة ولا يلزم من تصورها تصور المرسوم
بل يتوقف على استحضارها مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة
للمرسوم فلا فرق بين الحد والرسم في افادة الغرض من تحصيل الجزء الصوري
واما المفرد فصلا او خاصة كالناطق وحده او الضاحك وحده فلا يفيد
الغرض لانه ان كان متصورا كان المعرف متصورا فيستغني عن التعريف
وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به ولان التعريف نوع فكر وهو
من اقسام النظر والنظر ترتيب امور معلومة كما مر ولان دلالة المفرد
على المركب دلالة التزامية وهي مهجورة في التعاريف عند الاكثر فلا يكون
التعريف بمفرد واجيب عن الاعتراض الثاني بان توجه الطلب

[illegible] الاشيا

س ن وفي الاول

الثالث

الشيء المشعور به ببعض اعتباراته المجهول ببعض اخر اي المطلوب بالتعريف ليس مشعورا به مطلقا حتى يمتنع تحصيله ولا مجهولا مطلقا حتى يمتنع طلبه بل مشعور به من وجه دون وجه فلا استحالة في طلبه حينئذ المبحث الثالث في بيان ما يعرف من الماهيات وما يعرف به وبذلك يعلم ما لا يعرف وما لا يعرف به الحقايق اما ان تكون بسيطة لا جزء لها او مركبة لها اجزاء وكل منها اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب عنه غيره فهذه اربعة اقسام بسيط لا يتركب عنه غيره وبسيط يتركب عنه غيره ومركب كذلك فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لانه لا جزء له ولا يحد به لانه ليس جزءا لغيره كالواجب تعالى فانه لا جزء له ولا هو جزء لغيره فلا يحد بشيء ولا يحد به شيء والبسيط الذي يتركب عنه غيره يحد به ذلك المركب عنه ولا يحد لانه لا جزء له كالجوهر فانه بسيط لا جزء له يتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر فيحد به كل جوهر كالنفس والجسم ولا يحد بشيء لبساطته ولان تحديده ينافي كونه جنسا عاليا والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد باجزائه ولا يحد به شيء كالانسان فانه يحد بالحيوان الناطق لتركبه منهما ولا يحد به شيء اذ لا يتركب عنه غيره والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد باجزائه ويحد به ما يتركب عنه كالانسان والفرس فالحد المطلق تاما كان او ناقصا للمركب فقط وكذا الرسم التام لتركبه من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فيشملها اي البسيط والمركب اذ الرسم الناقص عند المصنف هو المركب من العرض العام والخاصة وذلك لا يختص بالمركبات واما المركب من العرض العام والفصل

كالحيوان فانه يتركب عنه الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة وكذا ما يتركب عنه

فهو

الفصل الثالث في الاول

فهو عنده حد ناقص الفصل الثالث في الحجج وفيه مباحث ثلاثة الاول في انواع الحجج وهي ثلاثة القياس والاستقراء والتمثيل ولما كان ذكر انواع الشيء لا يحسن الا بعد معرفته عرف الدليل المرادف للحجة فقال الدليل ما اي شيء يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول لزوما عقليا او عاديا بينا او غير بين واراد بالعلم في الموضعين التصديق الشامل لليقين والاعتقاد وبوجود المدلول تحققه في نفسه خارجيا او ذهنيا فيشمل المدلول العدمي لوجوده ذهنا كنفي الحكم المستدل عليه بنفي الحياة واراد بالمدلول المدلول اللغوي فلا دور على انه قيل ان هذا التعريف انما هو بحسب اللفظ فاغتفر فيه مثل ذلك ولو قال ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر كان اجود والدليل يستدعي امرين ما يستدل به وما يستدل عليه والاول ملزوم للثاني والثاني لازم له وكل منهما اما كلي او جزئي فاقسامه اربعة وقد اخذ في بيانها فقال فاما ان يستدل بثبوت الحكم للكلي على الجزئي اي على ثبوته للجزئي الاضافي كما يقال الجسم مؤلف وكل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن فاستدل فيه بثبوت الامكان لكل مؤلف على ثبوته للجسم الذي هو جزء اضافي او يستدل بثبوت حكم احد المتساويين على ثبوته للمساوي الاخر وهو الاستدلال بالكلي على الكلي كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فكل انسان حيوان فاستدل فيه بثبوت الحكم وهو الحيوانية لاحد المتساويين وهو الناطق على ثبوته للاخر وهو الانسان وسمي كل من هذين القسمين قياسا واستشكل هذا بنحو قولنا الحيوان ضاحك وكل ضاحك متعجب فبعض الحيوان متعجب فانه قياس مع انه لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي ولا باحد

والنظري

اي المساوي

المؤلف قد يكون جزءا ... الجسم ... جزءا ...

المتساويين على الاخر وبانه منقوض بالاشكال النظرية والاقيسة الاستثنائية ويجاب بانه اقتصر على الاصل ليقاس به غيره وبان تسمية المذكورين قياسا لا حصر فيها فلا يستلزم تسمية غيرهما قياسا **او** يستدل **بعكسه** اي الاول اي بثبوت حكم الجزئي على ثبوته للكلي وهو انما يحصل بتتبع جزئياته **ويسمى استقراء تاما ان كان** الاستدلال على الكلي **بجميع جزئياته** والمنطقيون يسمونه قياسا مقسما وذلك كان يستدل على اثبات ان كل جسم ذو وضع بان الجسم اما مركب او بسيط وكل منهما ذو وضع فكل جسم كذلك وهذا النوع من الاستقراء يفيد اليقين **وناقصا ان لم يكن** اي الاستدلال بجزئي على كلي بجميع جزئياته بل ببعضها كان يستدل على ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ بان الانسان والطيور والسباع والبهايم كذلك وهذا النوع لا يفيد اليقين لجواز ان يكون لحال ما لم يستقرا خلاف حال ما استقري اذ يقال ان التمساح لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ **او بجزئي على جزئي** اي او يستدل بثبوت حكم لجزئي على ثبوته لجزئي اخر لاشتراكهما في وصف يصلح للسببية الحكم كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما في الاسكار بان يقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما في الاسكار **ويسمى** ذلك **تمثيلا** في عرف المتكلمين والمنطقيين **وقياسا في عرف الفقهاء و**يسمى **الجزئي الاول** كالخمر في مثالنا **اصلا والثاني** كالنبيذ **فرعا** والوصف **المشترك** كالاسكار **جامعا** وانما يعتبر اذا كان موثرا في الحكم وكونه المستدل **وتاثيره** اي المشترك **يعرف تارة بالدوران** وهو ترتب الاثر على ماله صلوح العلية وجودا وعدما ويسمى الاثر دائرا وما له صلوح العلية مدارا وذلك كترتب الحرمة على الاسكار وجودا في ماء العنب

عند الشدة المطربة وعدما فيه عند كونه عصيرا خاليا عن الشدة المطربة او كونه خلا **وتارة اخرى بالسبر** والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل والغاء غير ما يستدل به ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء عنب او المجموع او غيرها وغير الاسكار ليس بعلة بالطريق الذي يفيد ابطال علية الوصف فتعين الاسكار للعلية **او** [illegible] **بغيرهما** اي بغير الدوران والسبر من الطرق الدالة على علية الوصف كالنص والاجماع والمناسبة والشبه **وقد استقصينا الكلام فيه** اي في ذكر تلك الطرق في كتاب **منهاج الوصول الى علم الاصول** وفي كتاب المرصاد **المبحث الثاني في القياس واصنافه** عبر عن جزئياته بالاصناف وعن جزئيات الحجة بالانواع وعن جزئيات المعرف بالاقسام لان تمايز الاصناف وتباين بعضها عن بعض انما يكون بالعوارض والاشكال وتمايز الانواع انما يكون بالذاتيات الحجة كذلك وتمايز الاقسام قد يكون بكل منهما وقد يكون بهما معا وجزئيات المعرف وهي الحدود والرسوم كذلك **القياس** عند المتكلمين والمنطقيين **قول** اي قضية **مؤلف من اقوال** اي قضايا اثنين فما اكثر فيشمل التعريف القياس البسيط والمركب الكامل وغيره **متى سلمت** ولو فرضا كما في القياس المؤلف من قضايا كاذبة نحو كل انسان فرس وكل فرس ناطق **لزم عنه** اي عن هذا القول المؤلف لزوما بينا او غيره **لذاته** اي لزوما ذاتيا ليخرج به اضرب القياس العقيمة اذا انتجت فان انتاجها انما هو لخصوص المادة نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق او بواسطة مقدمة اجنبية نحو قولنا ا مساو لب

الثاني
انواع
وجزئيات القياس كذلك
القياس
بلغ

وب مساوٍ لجيم فان الانتاج انما هو بسبب ان المساوي للمساوي
مساوٍ لا لذاته والا لورد عليه مباين المباين ونصف النصف ونحو
قول آخر اي مغاير للقول المؤلف ولكل من مقدمتيه مع ان له نسبة مخصوصة
اليه ولا يرد الاستثنائي الذي استثني فيه عين المقدم نحو ان كان هذا
انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان اذ النتيجة فيه بعض المقدمة
الاولى الناطقة بالملازمة بين المقدم والتالي والقول يطلق على الملفوظ
وعلى المعقول اي المعنى القائم بالنفس والمراد هنا المعقول لانه المستلزم
للمطلوب حقيقة واطلاق القياس على الملفوظ مجاز شائع وخرج بما قاله
من التعريف القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها لعدم
التأليف لهيئته دخل في الانتاج كما اشار الى ذلك بقوله لزم عنه ولا بقولهم
فلان يطوف بالليل فهو سارق وقولهم لما كانت الشمس طالعة كان النهار
موجودا فالنهار موجود لان كلا من هذين القياسين مشتمل على مقدمتين
اذ في الاول مقدمة مطوية وهي قولنا وكل من يطوف بالليل سارق وفي
الثاني كلمة لما وهي كما دلت على الاتصال دلت على وضع المقدم فعنيه في
الحقيقة قضيتان احداهما للاتصال والاخرى لوضع المقدم فان قلت
ذكر مؤلف مستدرك اذ القول عندهم لا يكون الا مركبا قلت انما ذكره ليتعلق
به قوله من اقوال ولو ترك لتوهم ان من للتبعيض وليس مرادا وانما لم
يكتف بمؤلف عن قول ليكون جنس المحدود مذكورا **وهو** اي القياس المذكور
اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى كل منهما قياسا استثنائيا
لاشتماله على اداة الاستثناء فالاول نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان
لكنه انسان فهو حيوان فالنتيجة مذكورة فيه بالفعل والثاني نحو

ان كان

ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فهو ليس بانسان
فنقيض النتيجة مذكور فيه بالفعل لا يقال لا نسلم ان النتيجة او
نقيضها مذكور بالفعل اذ النتيجة في ذلك مستقلة والمذكور في القياس
ليس مستقلا لانا نقول المراد اجزاء النتيجة على الترتيب **او لا**
يشتمل ذلك بالفعل بل بالقوة **ويسمى** قياسا **اقترانيا**
المحدود فيه نحو كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان
جسم فانه انما يشتمل النتيجة ونقيضها بالقوة لان اجزاءها المادية
مذكورة فيه ومادة الشيء ما يكون الشيء معه بالقوة **والاول** اي القياس
الاستثنائي **هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم** كقولنا
ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان **او يستدل**
بعدمه اي اللازم **على عدم الملزوم** كقولنا في مثالنا لكنه ليس بحيوان
فليس بانسان ولا يمكن ان يستدل فيه بعدم الملزوم على عدم اللازم
او بوجود اللازم على وجود الملزوم لجواز كون اللازم اعم **او يستدل**
بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر ان كانت الشرطية فيه
حقيقية كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فليس بفرد
لكنه فرد فليس بزوج او مانعة جمع كقولنا هذا اما شجر او حجر لكنه
شجر فليس بحجر لكنه حجر فليس بشجر ولا يمكن ان يستدل فيه بعدم
احد المتعاندين على وجود الآخر لجواز اجتماعهما في الكذب بان لا يكون
شجرا ولا حجرا كالانسان **او يستدل بعدمه على وجوده** اي بعدم
احد المتعاندين على وجود الآخر ان كانت الشرطية فيه حقيقية
كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه

ليس بفرد فهو زوج او مانعة خلو كقولنا هذا اما لا انسان او حيوان
لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فهو لا انسان ولا يمكن
ان يستدل فيه بوجود احدهما على عدم الاخر لجواز اجتماعهما على الصدق
بان يكون لا انسانا وحيوانا كالفرس فيكون القياس الاستثنائي
مشتملا على مقدمة حاكمة اما بالملازمة بينهما اى بين الملزوم واللازم
ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم
الملزوم وتسمى تلك المقدمة شرطية متصلة ويشترط فيها ان تكون
موجبة كلية لزومية ليلزم ما مر آنفا واشتراط كليتها عليه العضد وغيره
والذى اشترطه القطب وغيره كليتها او كلية الوضع الاستثنائى او بالمعاندة
بين الامرين ليلزم من وجود احدهما عدم الاخر ومن عدم احدهما
وجود الاخر وتسمى شرطية منفصلة واقسامها ثلاثة لانها تسمى حقيقية
ان تعاندا مطلقا اى صدقا وكذبا اى لا يصدقان معا ولا يكذبان معا
ولهذا يستدل فيها بوجود احدهما على عدم الاخر وبعدم احدهما على وجود
الاخر كما مر وتسمى مانعة جمع ان تعاندا صدقا لا كذبا اى لا يصدقان
وقد يكذبان ولهذا لا يستدل فيها بعدم احدهما على وجود الاخر بل
بوجوده على عدمه وتسمى مانعة خلو ان تعاندا كذبا لا صدقا
اى لا يكذبان وقد يصدقان ولهذا لا يستدل فيها بوجود احدهما
على عدم الاخر بل بعدمه على وجوده ويشترط في المنفصلة باقسامها
ان تكون كلية موجبة عنادية ليلزم ما مر وكلامه يشعر بذلك
ومشتملا على مقدمة اخرى تدل على وضع الملزوم كما في المتصلة
(ايضا اى قولنا لكنه انسان)
اللزومية او على وضع المعاند اما مطلقا اى صدقا وكذبا كما في

الحقيقية

بلغ

الحقيقية او صدقا لا كذبا كما في مانعة الجمع او على رفع اللازم كما في
المتصلة المذكورة او على رفع المعاند اما مطلقا كما في الحقيقية او
كذبا لا صدقا كما في مانعة الخلو وتسمى تلك المقدمة الدالة على
ما ذكر استثنائية ولم يذكر الاتفاقية كقولنا ان كان الانسان ناطقا
فالحمار ناهق لانها لم تنتج ولم ينتفع بها في العلوم وقد علم ان نتائج الاستثنائي
ثمان اثنان للمتصلة واربع للحقيقية واثنان للباقيتين والثاني اى
الاقتراني وهو حملي ان كانت مقدماته كلها حمليات وشرطي ان
كانت شرطيات او مركبة منهما ولم يتعرض له المصنف على اربعة
اوجه لانه لا بد له اى للاقتراني الحملي من امر مشترك بين مقدمتيه
يناسب طرفي المطلوب المسمى بالنتيجة وبينهما فرق اعتباري
لان اللازم ان سيق منه الى القياس فمطلوب او من القياس اليه
فنتيجة ومناسبته لهما تحصل بحمل احدهما عليه وبسلبه عنه وبحمله
وتسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب في اشرف الاشكال
ولكونه وسيلة اليه وتسمى المحكوم عليه في المطلوب اصغر لان الموضوع
غالبا اخص من المحمول فيكون اقل افرادا وتسمى المحكوم به منه اكبر
لان المحمول غالبا اعم من الموضوع فيكون اكثر افرادا وتسمى المقدمة
التي فيها الاصغر صغرى لاشتمالها عليه والمقدمة التي فيها الاكبر
كبرى كذلك كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج
كل انسان جسم وهو المطلوب والانسان هو الاصغر وكل انسان
حيوان هو الصغرى والجسم هو الاكبر وكل حيوان جسم هو الكبرى
والحيوان هو الاوسط والمقدمة عندهم قضية جعلت جزء قياس

ثمان اثنان للمتصلة

وسميت بها لتقدمها على المطلوب وما ينحل اليه المقدمة دون الرابطة يسمى حدا للقياس فلكل قياس ثلاثة حدود اصغر واكبر واوسط فالاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول سمي به لرجوع الكل اليه ولانه بديهي الانتاج ولانه ينتج المطالب الاربعة او يكون محمولا فيهما وهو الشكل الثاني جعل ثانيا لمشاركته الاول في الصغرى التي هي اشرف مقدمتيه لاشتمالها على موضوع المطلوب الذي هو اشرف من محموله ولانه ينتج الكلي الذي هو اشرف من الجزئي وان كان الكلي سلبا والجزئي ايجابا او يكون موضوعا فيهما وهو الشكل الثالث وجعل ثالثا لمشاركته الاول في احدى مقدمتيه وهي الكبرى او يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى عكس الاول وهو الشكل الرابع وجعل رابعا لمخالفته الاول في مقدمتيه والشكل هيئة نسبة الاوسط الى طرفي المطلوب بالوضع والحمل والضرب ويسمى قرينة ايضا اقتران الصغرى بالكبرى مع اعتبار اتفاقهما في الكم من كلية وجزئية والكيف من ايجاب وسلب او اختلافهما فيهما او في احدهما والضروب الممكنة في كل شكل من الاشكال الاربعة بحسب الكم والكيف ستة عشر حاصلة من ضرب الصغريات الاربع الموجبتان والسالبتان في الكبريات الاربع كذلك وشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى لان الصغرى لو كانت سالبة لم يندرج الاصغر تحت الاوسط فلا يتعدى الحكم بالاكبر على الاوسط الى الاصغر ولو كانت الكبرى جزئية لاحتمال ان يكون البعض المحكوم عليه

بالاكبر

بالاكبر غير البعض المحكوم به على الاصغر فلا يلزم تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر فسقط باعتبار الشرط الاول ثمانية اضرب حاصلة من ضرب السالبتين صغرى في المحصورات الاربع كبرى وباعتبار الثاني اربعة حاصلة من ضرب الجزئيتين الموجبة والسالبة كبرى في الموجبتين صغرى وبقي المنتج منه اربعة اولها من موجبتين كليتين ينتج كلية نحو كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ثانيها من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية نحو كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا ثالثها من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية نحو بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا رابعها من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا وقد اشار الى مقدماتها ونتائجها بقوله ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر الى صغرى الضرب الاول والثاني وبقوله او على بعضه اي الاصغر الى صغرى الثالث والرابع وبقوله الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط الى كبرى الضرب الاول والثالث وبقوله او بسلبه اي الاكبر عنه اي عن الاوسط الى كبرى الثاني والرابع وقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بيستدل واشار به الى نتيجة الضرب الاول وبقوله او على بعضه اي الاصغر الى نتيجة الضرب الثالث وبقوله او على سلبه اي الاكبر عن كله اي الاصغر الى نتيجة الضرب الثاني وبقوله او على سلب الاكبر عن بعضه الى نتيجة الضرب الرابع الشكل

الثاني ويشترط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالكيف وكلية الكبرى
اذ لا يحصل الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس مع ايجاب
النتيجة تارة ومع سلبها اخرى اذ يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق
حيوان والحق الايجاب ولو بدلنا الكبرى بقولنا وكل فرس حيوان كان
الحق السلب ويصدق لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان
فرس والحق الايجاب ولو بدلنا الكبرى بقولنا وبعض الصاهل فرس
كان الحق السلب فسقط باعتبار الشرط الاول اربعة اضرب
حاصلة من ضرب موجبة كلية في الموجبتين صغرى ومن سالبة كلية
كبرى في السالبتين صغرى وباعتبار الثاني ثمانية حاصلة من ضرب
الجزئيتين كبرى في المحصورات الاربع صغرى فبقي المنتج منه اربعة
الاول منهما من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية نحو كل ج ب
ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا الثاني منهما والصغرى سالبة ينتج مثل
الاول نحو لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا الثالث منهما موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى تنتج سالبة جزئية نحو بعض ج ب
ولا شيء من ا ب فبعض ج ليس ا الرابع منهما سالبة جزئية صغرى
وموجبة كلية كبرى ينتج مثل الثالث نحو ليس بعض ج ب وكل ا ب
فبعض ج ليس ا وقد اشار الى مقدماتها ونتائجها فاشار بقوله
ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه اي مع سلب
الاوسط عن كل الاكبر الى مقدمتي الضرب الاول وبقوله او يستدل
بعكسه اي بسلب الاوسط عن كل الاصغر مع صدق الاوسط على
كل الاكبر الى مقدمتي الضرب الثاني وقوله على سلب الاكبر عن كل

الاصغر

الثالث

او يستدل بسلبه اي الاوسط
عن بعض الاصغر مع
وصدقه اي
صدق الاوسط
على كل الاكبر الى
مقدمتي الضرب
الرابع وقوله

الاصغر متعلق بيستدل بالنظر الى الضربين واشارة الى نتيجتيهما
لما رأيتهما واحدة وبقوله او يستدل بصدق الاوسط على بعضه
اي الاصغر وسلبه اي مع سلب الاوسط عن كل الاكبر الى مقدمتي الضرب
الثالث وقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بيستدل
بالنظر الى هذين الضربين واشارة الى نتيجتيهما لما رأيتهما واحدة
وذلك الاستدلال بهذا الشكل انما يتم بشرط ان يتحد زمان السلب
والايجاب في المقدمتين نحو كل ج ب في هذا الوقت ولا شيء من ا ب
فيه فلا شيء من ج ا فيه او بشرط ان يكون احدهما دائما بحسب الذات
او الوصف حتى تكون احدى مقدمتيه دائمة نحو لا شيء من ج ب وكل ا ب
دائما فلا شيء من ج ا دائما فان لم يتحقق احد هذين الشرطين لم يتم الاستدلال
لصدق قولنا لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع وكل قمر منخسف
وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس مع كذب النتيجة وهي لا شيء من
القمر بقمر قال الدارحديثي واعلم ان هذا الشرط لا يكفي في الانتاج
لانه قد يوجد ولا انتاج كما في الممكنة الدائمة مثلا بصدق لا شيء من الزنجي
بابيض دائما وكل زنجي ابيض بالامكان فكل زنجي ابيض بالامكان
مع كذب لا شيء من الزنجي بزنجي اللهم الا اذا خص ذلك بانتاج الفعليتين
انتهى وكلامهم يدل على تخصيصه به وما شرطه المصنف من كون الدائمة
في احديهما مخالف لما قاله المناطقة من انه شرط في الصغرى فقط مع انهم
شرطوا لانتاجه بحسب الجهة غير ما ذكر ايضا ثم انه لا معنى لتخصيص
الشكل الثاني بشرط بحسبها اذ بقية الاشكال لها شروط بحسبها ايضا
ويبين انتاج ضروب هذا الشكل بالخلف وغيره وطريق الخلف فيه ان

ان تجعل نقيض النتيجة صغرى لان نتائجه كلها سالبة فنقيضها
موجبة تصلح لصغروية الاول وتجعل الكبرى لكليتها كبرى
لينتج نقيض الصغرى الشكل الثالث وشرط انتاجه ايجاب
الصغرى وكلية احدى مقدمتيه والا يلزم الاختلاف الموجب للعقم
فسقط باعتبار الشرط الاول ثمانية اضرب حاصلة من ضرب سالبتين
صغرى في المحصورات الاربع كبرى وباعتبار الثاني ضربان حاصلان
من ضرب موجبة جزئية صغرى في الجزئيتين كبرى فبقي المنتج منه
ستة اولها من موجبتين ينتج موجبة جزئية نحو كل ب ج وكل ب ا
فبعض ج ا ثانيها من كليتين والكبرى سالبة تنتج سالبة جزئية
نحو كل ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا ثالثها من ~~كليتين والكبرى~~
~~سالبة ينتج سالبة جزئية نحو كل ب ج ولا شيء من ب ا~~ موجبتين والكبرى
كلية تنتج موجبة جزئية نحو بعض ب ج وكل ب ا فبعض ج ا رابعها
من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
نحو بعض ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا خامسها من موجبتين
والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية نحو كل ب ج وبعض ب ا فبعض
ج ا سادسها من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى
ينتج سالبة جزئية نحو كل ب ج وبعض ب ليس ا وقد اشار
الى مقدماتها ونتائجها فاشار بقوله ان يستدل بصدق الطرفين
اي الاصغر والاكبر على كل الاوسط الى مقدمتي الضرب الاول
وبقوله او يستدل بصدق احدهما اي احد الطرفين عليه اي على
كل الاوسط وصدق الطرف الآخر على بعضه اي بعض الاوسط

الى

الى مقدمتي الثالث والخامس لان كبرى الثالث وصغرى
الخامس موجبة كلية وصغرى الثالث وكبرى الخامس موجبة
جزئية وقوله على صدق الاكبر على بعض الاصغر متعلق بيستدل
بالنظر الى الضرب الاول والثالث والخامس واشارة الى نتائجها
فانها موجبة جزئية وبقوله او يستدل بصدق الاصغر على كله
اي الاوسط الى صغرى الثاني والسادس وبقوله وسلب الاكبر
عن كله اي الاوسط الى كبرى الثاني وبقوله او سلب الاكبر عن
بعضه اي الاوسط الى كبرى السادس وبقوله او يستدل بصدقه
اي الاصغر على بعضه اي الاوسط الى صغرى الرابع وبقوله وسلب
الاكبر عن كله اي الاوسط الى كبراه وقوله على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر متعلق بيستدل بالنظر الى الضرب الثاني والرابع والسادس
واشارة الى نتائجها فانها سالبة جزئية وانما كانت نتائج
هذا الشكل جزئية لان اخص ضروبه الاول والثاني وهما
لا ينتجان الا جزئية لجواز كون الاصغر اعم من الاكبر فكذا البقية
وتبين انتاج ضروبه بالخلف وغيره وطريق الخلف فيه ان تجعل
نقيض النتيجة لكليته كبرى والصغرى لايجابها صغرى لينتج ما ينافي
الكبرى الشكل الرابع وهو غير مطبوع ولهذا اسقطه بعضهم
وشرط انتاجه ان لا يجتمع فيه خستان السلب والجزئية لا في
مقدمة واحدة ولا في مقدمتين سواء كانتا من جنس واحد كسالبتين
او جزئيتين ام من جنسين الا في صورة واحدة وهي اذا كانت الصغرى
موجبة جزئية فحينئذ يجب ان تكون الكبرى سالبة كلية اذ

لولا ذلك لزم الاختلاف الموجب للعقم فضروبه المنتجه خمسة
اذ يسقط باعتبار الشرط الاول في غير الصورة السابقة تسعة
اضرب وباعتبار الثاني وهو شرط كون الكبرى سالبة كلية
بتقدير كون الصغرى موجبة جزئية ضرباً فتبقى الخمسة
اولها من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية نحو كل ب ج
وبعض ا ب فبعض ج ا ثانيها من كليتين والكبرى موجبه
ينتج سالبة كلية نحو لا شي من ب ج وكل ا ب فلا شي من ج ا ثالثها
رابعها عكسه ينتج سالبة جزئية نحو كل ب ج ولا شي من ا ب فبعض
ج ليس ا خامسها من موجبة جزئية صغرى وسالبه كليه كبرى
نحو بعض ب ج ولا شي من ا ب فبعض ج ليس ا وقد اشار الى مقدماتها
ونتايجها فاشار بقوله ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط
وصدقه اي الاوسط على كل الاكبر او بعضه الى مقدمتي الضرب الاول
والثاني وقوله على صدق الاكبر على بعض الاصغر متعلق بيستدل
واشار به الى نتيجة الضربين فانها موجبة جزيه وبقوله او يستدل
بصدقه اي الاصغر على كله اي كل الاوسط الى صغري الرابع وبقوله
او على بعضه اي الاوسط الى صغري الخامس وبقوله وسلب
الاوسط عن كل الاكبر الى كبريهما وقوله على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر متعلق بيستدل بالنظر ~~[illegible]~~ واشار به الى
نتيجتهما فانها سالبة جزئيه وبقوله او يستدل بسلبه اي
الاوسط وصدقه اي الاوسط على كل الاكبر الى مقدمتي الثالث
وقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق بيستدل بالنظر

الى

الى الثالث واشار به الى نتيجته وتبين انتاج الثلاثة الاول بعكس
الترتيب ثم عكس النتيجه والاخيران بعكس المقدمتين ويمكن تبيين
الكل بالخلف وهو ان يضم نقيض النتيجة الى احدى المقدمتين لينتج
ما ينعكس الى نقيض الاخرى وطريقه في المنتج للايجاب ان يجعل نقيض
النتيجه لكونه كليا كبرى والصغرى صغرى فينتج ما ينعكس الى
نقيض الصغرى واعلم ان ما ذكر من ان المنتج من ضروب هذا
الشكل خمسة هو ما عليه المتقدمون واما المتاخرون فجعلوها
ثمانية سادسها من سالبه جزئيه صغرى وموجبه كليه كبرى ينتج
سالبه جزئيه نحو بعض ب ليس ج وكل ا ب فبعض ج ليس ا بعكس
الصغرى ليرتد الى الشكل الثاني سابعها من موجبة كليه صغرى
وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو كل ب ج وبعض ا ليس ب
فبعض ج ليس ا بعكس الكبرى ليرجع الى الشكل الثالث ثامنها من سالبة
كلية صغرى وموجبة جزئيه ينتج سالبه جزئيه نحو لا شي من ب ج
وبعض ا ب فبعض ج ليس ا بعكس الترتيب ليرتد الى الشكل الاول
ثم عكس النتيجة واجابوا عما ذكره المتقدمون من ان هذه الثلاثة
عقيمه لتحقق الاختلاف فيها بان الاختلاف فيها انما يتم اذا كان
القياس مركبا من المقدمات البسيطة لكنا نشترط في انتاجها ان
تكون السالبة المستعملة فيها من احدى الخاصتين فلا ينهض
ذلك فالضرب اي الضروب القياسيه المنتجه ثلاثة وعشرون
اربع منها استثنائيه وهي المركبة من المتصلة ووضع المقدم
والمركبة منها ومن رفع التالي والمركبتين من المنفصلة ووضع احد

جزئيه والمركب لبقيتها ومن دفع احدهما وينتج عنها اقترانيه اربع من
الشكل الاول واربع من الثاني وست من الثالث وخمس من الرابع
فالجملة ثلاثة وعشرون وعلى ما قاله المتاخرون في الرابع ستة وعشرون
والكلام المستقصى فيها وفي اجزائها واقسامها واحكامها وشرايطها
مذكور في الكتب المنطقيه فليطلب منها وخصص بيان القياس
بالذكر من بين الحجج التي ذكرها لانه العمدة في الاحتجاج المبحث الثالث

الثالث

في مواد الحجج وهي القضايا التي تتالف منها الحجج والحجة اما ان يكون
عقلية بان لا يكون شي من مقدماتها موقوفا على السمع او نقلية بان
يكون مقدماتها او شي منها موقوفا على السمع فيشمل المركب من العقل
والنقل بل قيل انه المراد من النقلية اذ النقل المحض لا يفيد
لتوقف افادته على العلم بصدق قايله وهو بالعقل ولان الحجة
عقلية كانت او نقلية لها صورة ومادة وصورتها عقلية لا دخل للسمع
فيها وفي تلك القسمة كلام لان الامام اراد بالنقلية ما يكون جميع مقدماتها
نقلية ومنع عدم افادتها بدون ما ذكر فمثال العقلية المحضة
العالم ممكن وكل ممكن حادث ومثال النقلية المحضة تارك المامور
به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق النار لقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية ومثال المركب منهما الوضوء
عمل وكل عمل لا يصح الا بنية لقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال
بالنيات والاولى وهي الحجة العقلية اما ان يكون مقدماتها قطعيه

بلغ

ضروريه او مكتسبه وتسمى هذه الحجة برهانا عند الحكيم ودليلا
عند المتكلم فجعل الدليل هنا مرادفا للبرهان وفيما مر مرادفا

الحجة

للحجة الشاملة للبرهان وغيره ولا بعد فيه وان لزم جعله اخص منها
اذ قد يغلب اسم المعتم على احد القسمين بحيث يكاد لا يستعمل
في الاخر كالاستدلال فانه النظر في الدليل ثم خص بما يكون عن
المعلول الى العلة وما يكون عن العلة الى المعلول يسمى بالتعليل وكالتصور
فانه مرادف للعلم ثم خص بالتصور الساذج المقابل للتصور الذي
معه حكم او يكون ظنية او مشهورة وتسمى هذه الحجة خطابة عند
الحكيم وامارة عند المتكلم او يكون مشبهة باحديهما اي بالقطعيه او
بالظنية او المشهورة وتسمى هذه الحجة مغالطة فالبرهان حجة مولفه
من مقدمات قطعية منتجة لقطعي وهو قسمان لمي واني فاللمي هو
الذي يكون الحد الاوسط فيه علة لوجود الحكم في الخارج والذهن
كقولنا هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فهذا محموم
فتعفن الاخلاط علة لوجود الحكم بالحمى خارجا وذهنا كما انه علة
له كذلك والاني هو الذي يكون الحد الاوسط فيه علة لوجود الحكم
في الذهن فقط كقولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا
متعفن الاخلاط فالحمى علة لوجود الحكم في الذهن لا في الخارج والخطابة
حجة مولفة من مقدمات ظنيه او مشهوره او منهما او من احديهما
وقطعيه ونتيجتها ظنيه والمغالطه حجه فاسده مولفة من مقدمات
مشبهة بالقطعيات او بالمظنونات او المشهورات والمصنف خالف
المنطقيين في ذلك فانهم جعلوا المشهورات من مقدمات الجدل
لا من مقدمات الخطابة فان الجدل عندهم مولف من المشهورات
والمسلمات وجعلوا الخطابة من المقبولات والمظنونات والوهميات

لهما كان ذكر السؤال عنها بحيث ذكر الحلي كان الظني اى القطعي والظني ثم والاولى كما سيجي

لمي وانى

وسمى انيا لاقتصاره
على انية الحكم اي
ثبوته دون لميته
من قولهم ان الامر كذا
فهو منسوب لان
والاول لم صح

والوهميات وجعلوا المشبهة بالقطعيات والمشهورات من مقدمات المغالطة
وايضا لم يتعرض للمقدمات الشعرية هنا وزعم بعدها انها من مقدمات
المغالطة والحق كما قال بعضهم انه لا مشاحة في الاصطلاحات
ولا منازعة في التسميات ولما بين اقسام الحجة العقلية التي هي البرهان
والخطابة والمغالطة اخذ في بيان مباديها مبتديا بمبادي البرهان
فقال والمبادي اليقينية ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه وان
كانا كسبيين او احدهما كسبيا وتسمى هذه المبادي اوليات وبديهيات
لجزم العقل بالحكم اولا بالبديهة بلا واسطة كقولنا الكل اعظم
من الجزء والممكن في وجوده يحتاج الى مؤثر او يجزم به العقل بوسط
يتصوره الذهن عند تصورهما اي الطرفين مثل الاربعة زوج اذ
العقل يجزم بزوجية الاربعة لا لمجرد تصور الطرفين بل بوسط يتصوره
الذهن عند تصورهما وهو الانقسام بمتساويين فيحصل عنده تصوره
قياس وهو ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين
زوج فالاربعة زوج وتسمى هذه المبادي قضايا قياساتها معها
اذ عند تصور الطرفين يكون الوسط متصورا فيحصل القياس من
تصور الطرفين والوسط او يجزم به الحس يعني يجزم به العقل
بواسطة الحس الظاهر كالحكم بان النار حارة او الباطن كالحكم بان
لنا خوفا وفرحا وجوعا وشبعا ولما كان الحكم بواسطة الحس سماه حاكما
وان كان الحاكم العقل وتسمى هذه المبادي مشاهدات وحسيات
وقد تخص ما يجزم به الحس الباطن بالوجدانيات او يجزم به كلاهما
اي العقل والحس معا والحس حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس يمكن

وقوعه

وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطيهم اي توافقهم على الكذب
كالعلم بالاشخاص الماضية والبلاد النائية وتسمى هذه المبادي
متواترات وقيد الخبر بكونه عن محسوس وبامكان وقوعه وبالجزم
بامتناع تواطيهم على الكذب لانه لو اخبر من في الوجود عن معقول
او عن مستحيل او اخبر من لا يجزم بامتناع تواطيهم على الكذب
عن محسوس لم يفد الجزم بالخبر او والحس غيره اي غير السمع وذلك
مثلا ان يشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث حكم العقل بانه
ليس على سبيل الاتفاق والا لما كان دائما ولا اكثريا فالحكم بذلك
انما هو بسبب انضمام هذا القياس الخفي وهو انه لو كان الترتب
المذكور اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا كترتب الاسهال على شرب
السقمونيا فيحكم العقل بان شربها مسهل وتسمى هذه المبادي تجربيات
وقد تكفي المشاهدة في جزم العقل مرة او مرتين لانضمام قرائن اليها
اي الى المشاهدة كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس
لاختلاف هيئات تشكل النور فيه بسبب قربه وبعده من الشمس
فانه كلما زاد قربه منها نقص نوره وكلما زاد بعده عنها زاد نوره
وتسمى هذه المبادي حدسيات والحدس سرعة الانتقال من المبادي
الى المطالب من غير حركة بخلاف الفكر فانه الحركة من المطالب الى
المبادي والرجوع منها الى المطالب فلا بد فيه من حركتين وفرق بين
التجربة والحدس بانه يعتبر فيها كثرة مرات المشاهدة وبانها تتوقف
على عمل في تحصيل المطلوب بخلاف الحدس فيهما والمجربات والحدسيات
لا يكونان حجة على الغير لجواز ان لا يحصل له منها ما يفيد العلم فينبغي كما مر

فيه صح

قال بعضهم [illegible] ان يكون المتواترات كذلك واعلم ان بعضهم
كابن الحاجب جعل القضايا التي قياساتها معها من الاوليات والحدسيات
من الظنيات وان المصنف جعل الحاكم في المشاهدات الحس على ما مر
وفي المتواترات والتجربيات والحدسيات العقل والحس معا وان كان
الحاكم فيها العقل بمعونة الحس لان الاحساس ثم كاف في حكم العقل
بخلافه هنا للاحتياج الى قياس خفي في كل من المذكورات فمداخلة الحس
ثم لما تمم ثنى بمبادي الخطابة فقال واما الظنيات فمقدمات
يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولنا فلان يطوف
بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل من ان كل من يطوف بالليل
فهو سارق واما المشهورات فما اعترف بها الجمهور من الناس اما
لمصلحة عامة تتعلق بنظام احوالهم او لسبب رقة او لسبب حمية
وانفة فالاول مثل العدل حسن والظلم قبيح والثاني مثل كشف
العورة مذموم والثالث مثل مواساة الفقراء محمودة وفي نسخة
تقديم المثال الاخير على ما قبله وقد يكون اعترافهم بها لعادة
او غيرها كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند دون غيرهم وربما
تبلغ الشهرة بحيث تلتبس المشهورات بالاوليات ويفرق بينهما
بان الانسان لو فرض نفسه خالية عن جميع الامور من غير ان
يشاهد احدا او يمارس عملا ثم عرض له هذه القضايا حكم بالاوليات
دون المشهورات وهي قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة
بخلاف الاوليات ولكل قوم مشهورات بحسب عاداتهم وادابهم
ثم بين مبادي المغالطة فقال واما مقدمات المغالطة فقضايا

الوهم

بلغ

الوهم وفي نسخة فقضايا يحكم الوهم اي بها في امر غير محسوس قياسا على
المحسوس يعني بها الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم فيما
قاله اذ الوهم قوة جسمانية تدرك بها المعاني الجزئية المنتزعة
من المحسوسات فهو تابع للحس فحكمه يصدق فيها اذا شهد له العقل
كما اذا حكم بحسن الحسناء ويكذب في غيرها لانه لا يدركه كما قيل كل موجود
اما جسم او حال في الجسم وربما يكون اقوى من المشهورات ولولا دفع
العقل والشرع لها لعدت من القضايا الاوليات ومما يعرف به كذب
الوهم انه يوافق العقل في تركيب المقدمات المنتجة لنقيض حكمه
كما يحكم بالخوف من الميت مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد
وان الجماد لا يخاف منه لكنه اذا وصل مع العقل الى النتيجة
وهي ان الميت لا يخاف منه نكص على عقبه وانكرها وقد تستعمل فيها
اي في المغالطة المخيلات وهي قضايا اذا ذكرت لترغيب النفس في شيء او
تنفيرها عنه كما يقال في الاول الخمر ياقوتة سيالة تقوي العظام
وتشفي السقام ترغيبا في شربها وفي الثاني العسل مرة مقيئة تنفيرا
عن تناوله وللمخيلات تأثير قوي في النفوس وقد تكون صادقة اذ
ليس من شرط التخييل الكذب واكثر ما تستعمل المخيلات في القياسات
الشعرية مثل ما قلنا اذ القياس المؤلف منها يسمى شعرا والغرض
منه انفعال النفس بالترغيب والترهيب ويروجه الاوزان
المطبوعة والالحان الحسنة وهو وان لم يفد التصديق لكنه يفيد
ما يقوم مقامه وهو تأثر النفس وانفعالها كيف والعوام اطوع
لقبول التخييل فان قيل ذكر المصنف من اليقينيات اربعة غير

الظنيات والمشهورات والوهميات والمخيلات وبقي منه المسلمات
وهي قضايا يسلم في كل علم او عند الخصم كتسليم الفقيه كون الاجماع
حجة والمقبولات وهي قضايا تؤخذ ممن يعتقد اجيب بان المسلمات
من مقدمات الجدل ولم يذكره والمقبولات داخلة في مواد الحجج النقلية
الاتية على الاثر والثانية وهي الحجة النقلية ما اي دليل صح نقله تواترا
او احادا عمن عرف صدقه عقلا وهم الانبيا عليهم السلام فانهم ادعوا
النبوة واظهروا المعجزة على وفق دعواهم فحكم العقل بصدقهم وقيد
بالعقل لانه يمتنع معرفة صدقهم بالنقل لزوم الدور او التسلسل
وهو اي الدليل النقلي انما يفيد اليقين بشروط بينها بقوله اذا تواتر
عندنا انه قول من عرف صدقه عقلا فالذي لم يتواتر او تواتر عند
غيرنا لا يفيد لنا يقينا وعلمنا عصمة رواته الالفاظ العربية لغة وصرفا
ونحوا اي عصمتهم عن الكذب لان النقل انما يفيد المعنى بحسب الدلالة
الوضعية وهي انما تكتسب من الرواة وعلمنا عدم ما يخل بفهم المراد
من الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والنسخ والنقل لان
احتمال شي من ذلك يمنع الجزم بالمراد وعلمنا عدم المعارض العقلي
القطعي الذي لو كان موجودا لترجح على النقلي اذ العقل اصل النقل
لتوقف العلم بصدق النقل الذي هو الفرع
لزم تكذيب الاصل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال
لاستلزامه تكذيبه اي تكذيب الفرع ايضا وكل ما يودي تصديقه
الى تكذيبه محال فلو عارض النقلي عقلي قطعي ترجح العقلي مثاله
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان ظاهره يدل على كونه تعالى

مستقرا

مستقرا على العرش والدليل العقلي ينفيه لامتناع كونه مماسا للاجسام
الفصل الرابع في احكام النظر الذي مر بيانه وفيه اي
الفصل مباحث ثلاثة المبحث الاول ان النظر الصحيح اي المستجمع لشرائطه
يفيد العلم وغيره سوا كان في التصورات ام التصديقات
والسمنية بضم السين وفتح الميم طايفة من عبدة الاصنام
يقولون بالتناسخ وينسبون الى سومنات اسم معبدهم في بعض
جزاير الهند انكروه اي العلم الحاصل بالنظر الصحيح مطلقا اي
في الالهيات وغيرها وقالوا لا طريق الى العلم الا الحس والمهندسون
وهم جماعة من الفلاسفة انكروا العلم به في الالهيات دون العدديات
والاشكال الهندسية زاعمين ان الغاية القصوى في الالهيات الاخذ
بالاخلق والاولى واما الجزم فيها فلا سبيل اليه لنا على افادته العلم مطلقا
انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شي كطلوع الشمس لشي اخر كوجود
النهار ثم علم معه اي مع علمه باللزوم وجود الملزوم وهو وجود النهار
في مثالنا او عدم اللازم وهو طلوع الشمس فيه علم من العلم الاول
وهو العلم باللزوم ووجود الملزوم وجود اللازم هو طلوع الشمس او علم
من العلم الثاني وهو العلم باللزوم وعدم اللازم عدم الملزوم الذي
هو وجود النهار ولنا ايضا انا من علمنا ان العالم ممكن وان كل ممكن فله
سبب علمنا قطعا بان له سببا غير ممكن والا لزم الدور او التسلسل
وكل منهما محال فيكون واجبا لذاته فعلم من الصورتين ان النظر سوا
كان استثنائيا كما في الاولى ام اقترانيا كما في الثانية مفيد للعلم وان
كانت الثانية خاصة بالالهيات فان قلت هذا اثبات للنظر

فهو من قبيل اثبات الشيء لنفسه قلت لا نسلم انه اثبات الشيء لنفسه وتحقيقه
ان ثبت القضية الكلية بشخصية تكون ضرورية دون الكلية احتج
السمنية على مدعاهم بوجوه ثلاثة الاول ان العلم الحاصل عقيب
عقب النظر الصحيح اما ان يكون علما ضروريا او نظريا وكل منهما باطل
لانه ان كان ضروريا لما بان اي ظهر للناظر خلافه كساير الضروريات
والتالي باطل فان كثيرا ما يظهر الامر بخلافه وان كان نظريا عاد الكلام
في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل لا يقال لا لزوم التسلسل محال
لجواز ان يكون لازم الثاني ضروريا لانا نقول تجويز ذلك يفضي الى التحكم
والترجيح بلا مرجح مع انه يلزم على ضروريته فالزم على ضرورية الاول
وقرر الامام الرازي هذا الوجه بان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقب
النظر علم ضروري او نظري ويمكن رد كلام المصنف اليه الوجه الثاني
المطلوب بالنظر ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم
الفايدة في طلبه فلا نظر وان لم يكن معلوما فاذا حصل للناظر كيف يعرفه
بانه مطلوبه لعدم شعوره به والعلم بان النظر مفيد للعلم متفرع على
العلم بان الحاصل عقيبه هو المطلوب وظاهر ان اللازم من هذا الوجه
نفي العلم بان النظر يفيد العلم لا نفي كونه يفيده وهو محل النزاع الوجه
الثالث انا نعلم ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا
نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا متى توجهنا الى المقدمة تعذر
علينا في تلك الحالة التوجه الى مقدمة اخرى والمقدمة الواحدة
لا تنتج اتفاقا فالنظر لم يوجد فكيف يحكم عليه بانه مفيد للعلم واجيب
عن الوجه الاول بان العلم به اي بالمطلوب الحاصل عقب النظر الصحيح

واستلزام

وباستلزام المقدمتين معا على الترتيب الخاص له ضروري وظهور
الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع ولو سلم فهو منقوض باحكام
الحس فانها ضرورية عندهم مع وقوع الغلط فيها وظاهر انه لا فايدة
لذكر استلزام المقدمتين للمطلوب في الجواب غير التاكيد وتقرير
الجواب على تقرير الامام السابق بان يقال اخترنا ان العلم بان
الاعتقاد الحاصل عقب النظر علم ضروري والامام اختار في المحصل
في الجواب الشق الثاني وهو انه نظري ومنع لزوم التسلسل لان
لزوم المطلوب عن المقدمتين اذا كان ضروريا وكانت المقدمتان
ضروريتين اي يقينيتين اما ابتدا او بواسطة فثناهما كذلك وحصل
عنه علم ضروري بان اللازم من الضروري اي اليقيني ضروري
اي يقيني علم بالضرورة ان الحاصل علم من غير توقف على شيء اخر فلا
يلزم التسلسل واختار في بعض كتبه انه ضروري بمعنى ان
كل من حصل له هذان العلمان اضطر الى الجزم بكون الحاصل
علما واجيب عن الوجه الثاني ان اي بان طرفيه اي طرفي
المطلوب بالنظر معلومان والنسبة الواقعة بينهما بالايجاب او
السلب مبهمة والمطلوب تعينها ايجابا او سلبا فاذا حصل تعينها
عقب النظر تميز عن غيره بواسطة الشعور بطرفيه فهو معلوم
تصورا لا تصديقا وحاصله منع الحصر فيما ذكر لجواز ان يكون
معلوما من وجه مجهولا من وجه فطلبه لا يكون تحصيلا للمعلوم لانه
ليس معلوما بتمامه وبعد الحصول تجوز معرفته للشعور به من وجه
وانما خص الجواب بالتصديق مع ان دليلهم شامل للتصور ايضا لان

الجواب عن النقض قدمر واجيب عن الوجه الثالث ان اى بان الذهن
يستحضرها اى المقدمتين معا كما يستحضر طرفى الشرطيه ويحكم بالملازمة
بينهما كما فى الشرطيه المتصلة او يحكم بالمعاندة بينهما كما فى الشرطيه
المنفصلة وهذا الحكم يستدعى تقدم تصورهما ضرورة وفى ذلك دلالة على
ان الذهن يقوى على استحضار مقدمتين والتحقيق كما قال بعضهم ان
الحكم موقوف على اجتماع فى النظر بل امتناع اجتماع العلمين وايضا قد
يقال التوجه الى المقدمتين من الاسباب المعدة لحصول المطلوب والاسباب
المعدة يجوز ان يحصل منها واحد بعد واحد ولا يلزم اجتماعها هذا
وقد يقال للسمنيه ما ذكرتم على ان النظر لا يفيد العلم اما ان يكون
مفيدا للعلم بمطلوبكم او لا فان اخترتم الاول لزم مطلوبنا والثانى
لم يلزم مطلوبكم واحتج المهندسون على ان النظر الصحيح لا يفيد العلم
فى الالهيات بوجهين الاول ان التصديق بالحقائق الالهيه اى العلم
بنسبة امر الى ذات الله تعالى ايجابا او سلبا موقوف على التصور اى تعقل
الطرفين وذات الله تعالى غير معقولة ولا جائزة التعقل كما سنذكره
فى الكتاب الثانى فى الالهيات فلا يكون محكوما عليه بشىء فلا يفيد النظر
فى الالهيات علما والوجه الثانى ان اقرب الامور الى الانسان واظهرها
له هويته اى نفسه التى يشير اليها بقوله انا وانت ترى فى مباحث
النفس اختلافات كثيرة فى انها ما هى اى ما حقيقتها وكيف هى اهى جسم
او جسمانى او مفارق كالعقول والنفوس كما سياتى فى محله واذا كان
النظر لا يفيد العلم باقرب الاشياء الى اوهامنا وعقولنا فما ظنك
بابعدها عن الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى المنزه عن ان

تحيط

تحيط به الادراكات والاوهام فلا يفيد النظر فى الالهيات علما واجيب عن
الوجه الاول بان التصديق بالشىء يتوقف على تصور طرفيه باعتبار
ما لا بكنه حقيقتهما ولهذا نحكم على جسم نراه من بعد بانه
شاغل للحيز مع جهلنا بحقيقته وذات الله تعالى كذلك اى متصورة
باعتبار ما وان لم تكن متصورة بالكنه فيجوز ان نحكم عليه بذلك الاعتبار
وايضا هم معترفون بان النظر فى الالهيات يفيد الظن وبان ذاته
تعالى محكوم عليها فى قولهم ذاته تعالى غير معقولة فما هو جوابكم فهو
جوابنا واجيب عن الوجه الثانى انه اى بان ما ذكرتم دليل على عسره
اى عسر كون النظر فى الالهيات يفيد العلم لا على امتناعه ولا شك فيه
اى فى العسر اذ الوهم يلابس العقل اى يخالطه فى ماخذه ومقدماته الطبيعيات
التى هى مدركة بالوهم وواقعة فى المسايل الالهيه والباطل يشاكل الحق
وهو الحكم المطابق للواقع فى مباحثه ومطالبه لان حكم الوهم فى غير
المحسوسات فيما يشاكلها باطل كحكمه بان كل موجود متحيز او حال
فى متحيز وهو باطل لانه تعالى موجود وليس كذلك ولاجل ذلك اى
ولاجل ان الوهم يلابس العقل والباطل يشاكل الحق فيما ذكر تخالفت فيه
اى فى الالهى الاراء وتصادمت فيه الاهواء والسلف منعوا الناس
منه اى من البحث فيه الا الافراد من الاذكياء الراسخين فى العلم الذين
لا يفسد اعتقادهم بالشبه فعلم ان الكلام ليس فى العسر بل فى الامتناع
وما ذكرتم لا يوجبه هذه فروع تلائذ على افادة النظر العلم الفرع
الاول النظر الصحيح يعد الذهن لقبول فيض النتيجه من مبدايها
والنتيجه تفيض عليه اى على الذهن من الله عقيبه اى عقب النظر عادة

فروع

كالاحراق عقيب مماسة النار والري عقيب الشرب عند الشيخ ابي الحسن
الاشعري اذ لا مؤثر عنده في الوجود الا الله والعلم بعد النظر حادث
محتاج الى مؤثر وهو الله تعالى ولما لم يجب عليه شيء كما سياتي فليس واجبا
ولما كان اكثريا كان عاديا كطلوع الشمس كل يوم ووجوبا عند الحكما
فيمتنع عندهم ان لا يفيض الفياض النتيجة عقيب النظر وهو اختيار امام
الحرمين والاصح عند الامام الرازي وقالت المعتزلة النظر يولدها
في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء اخر كحركة
اليد والمفتاح بناء على انهم اسندوا افعال الحيوانات الى انفسها فما حصل
منها بغير وسط سموه مباشرة كحركة اليد او بوسط سموه توليدا
كحركة المفتاح فاسندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر وقالوا
وقوعه واجب فهم يوافقون الحكما في الوجوب ويخالفونهم في الجميع
حيث قالوا بحصول النتيجة من الناظر والشيخ والحكما قالوا بحصولها
من المبدا الفياض عادة عنده وضرورة عندهم وبالجملة فاستنادها
عند الاشعري الى الله تعالى باجرا العادة وعند الحكما اليه تعالى بواسطة
العقل الفعال المستند اليه تعالى بواسطة العقول التسعة وعند
المعتزلة اليه تعالى بواسطة النظر ويتبين فساده اي فساد كل من
قولي الحكما والمعتزلة ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتدا
لا بوسط كما سياتي وهو قادر عليها فاعل لها ابتدا بالاختيار فصدور
النتيجة عنه ليس واجبا بل واقع عادة ولك ان تقول صدورها بالاختيار
لا ينافي الوجوب مطلقا بل ينافي الوجوب بغير اختيار اذ يجوز ان
يكون الاثر الصادر عن الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار الفرع

بلغ

الثاني الاشبه بالحق قول شيخ الحكما ابي علي بن سينا انه لا بد في
النظر الصحيح بعد استحضار المقدمتين الصغرى والكبرى
في الذهن من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما اي من
التفطن للجهة التي صار النظر الصحيح لاجلها موديا الى المطلوب بان
يعلم انه كيف اندرجت الصغرى تحت الكبرى باندراج الاصغر
تحت الاكبر والا اي وان انتفت هذه الملاحظة لما تفاوتت الاشكال
في جلا الانتاج وخفايه والتالي باطل لانها تتفاوت لانا نجد شكلين
يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان استلزام احدهما للنتيجة
بين واستلزام الاخر لها غير بين فعلمنا ان ذلك لاختلاف الهيئة وان
هيئة احدهما واستلزامها للنتيجة قريب من الطبع يتفطن له بالبديهة
والاخر بعيد انما يتفطن له بتنبيه او دليل وايضا لو انتفت الملاحظة
لم يحصل العلم بالنتيجة لان من علم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر
ثم راى بغلة منتفخة البطن يظن انها حامل وما هو الا لذهوله عن
الملاحظة واعترض على الاول بانه يجوز ان يكون تفاوت الاشكال
انما هو لاختلاف اللوازم فيكون انتاجه لبعض ظاهر وعلى الثاني بان
العلم بان هذا مندرج تحت ذاك تصديق اخر فلو وجب العلم به
لكان مقدمة اخرى منضمة الى المقدمتين ووجب ملاحظة الترتيب
مرة بعد اخرى فيودي ذلك الى التسلسل واجيب عن هذا بانا
لا نسلم ان ذلك مقدمة اخرى لانه ليس تصديقا بل تصور فهو في
الحقيقة جزء صوري واما حديث البغلة فانما يصح عند الذهول
عن المقدمتين لا عند ملاحظتهما ولانه لم يذكر على انه دليل بل على

بتنبيه

الثالث

انه مثال والاعتراض على المثال ليس من دأب المحصلين **الثالث المشهور** بين القائلين بافادة النظر الصحيح العلم **ان النظر الفاسد** بان لا يجتمع فيه شرايط الانتاج مادة وصورة او واحدة منهما **لا يستلزم الجهل** اى الجزم بصدق نتيجة كاذبة لانه لو استلزمه لكان نظر المحق في شبهة المبطل يستلزم الجهل وعورض بانه لو صح ذلك للزم ان النظر الصحيح لا يفيد العلم والا لكان نظر المبطل في دليل المحق مفيدا للعلم **لا يقال** شرط افادة العلم اعتقاد حقية المقدمات والمبطل لا يعتقدها لانا نقول وشرط افادة الجهل ايضا اعتقادها والحق الفرق اذ لمقدمات النظر الصحيح نسبة في نفس الامر بها يستلزم العلم عليه **وقيل لا** فانه اى يستلزم الجهل وهو اختيار الامام واحتج له بان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن المؤثر اعتقد ضرورة ان العالم غني عن المؤثر **والحق** عند المصنف **ان الفساد ان كان مقصورا على المادة** بان تكون فاسدة وصورته صحيحة واقعة على ضرب من الضروب المنتجة **استلزم** الجهل كما في المثال الذي احتج به الامام **والا** بان كان مقصورا على الصورة او شاملا لها وللمادة **فلا** يستلزمه لان ذلك نظر فقد يكون فاسد المادة ونتيجته صادقة نحو كل انسان حيوان وكل حيوان ناطق ونحو زيد حمار وكل حمار جسم والتحقيق كما قال التفتازاني وغيره ان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة قد يستلزم وقد لا يستلزم فيحمل كلام الامام على الايجاب الجزئي وكلام غيره على الايجاب الكلي فلا خلاف المبحث **الثاني** من مباحث النظر **انه** اى النظر الصحيح **كاف في تحصيل معرفة الله**

سلب صو

الثاني

تعالى

تعالى ولا حاجة فيه **الى معلم** خلافا للاسماعيلية في قولهم لا بد فيه من معلم معصوم ويسمون بالتعليمية ويوجبون نصب امام وعدم خلو الزمان عن وجود امام معصوم يهدى الناس الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طرق المعاش والمعاد ويكون عقله اكمل من عقولهم كنسبة ضوء الشمس الى الابصار ثم منهم من عزل العقل بالكلية وقال العقل لا يهتدى الى المطالب الالهية ومنهم من قال لا يستقل بها بل لا بد له من معلم يرشده الى وجوه الادلة ويوقفه على دفع الشبه والمعتمد ان النظر كاف **ويدل عليه ما ذكرناه** من ان الانسان العاقل اذا علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان ثم معلم ام لا قيل وفيه نظر لجواز ان لا تحصل هذه المقدمات مع شرايطها الا بتعليم معلم واجيب بان امكان حصول المقدمات الضروريه وترتيبها على الوجه المنتج بمعرفة المنطق معلوم ضرورة **واحتجت الاسماعيلية** نسبة الى اسماعيل بن جعفر الصادق ويلقبون بالملاحدة لالحادهم اى ميلهم عن ظواهر الشرع اى احتجوا على مدعاهم **بان الخلاف والمراء** اى الجدال **مستمر بين العقلاء في ذلك** اى فيما ذكر من المطالب الالهيه **ولو كفى** نظر العقل فيها **لما كان كذلك** كما في البديهيات **وايضا الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم** كالصرف والنحو والنجوم والحياكه والخياطه **فكيف** يستقل **باصعبها** وهو العلم الالهي **واجيب عن** الاحتجاج **الاول بانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك** اى ما ذكر من الخلاف والمراء المستمرين **واجيب عن** الاحتجاج **الثاني بان**

ونسبة عقله الى عقولهم كـ

الحق / العقلا

الثالثة

الفكر الذي دل عليه ما ذكرتم من القياس الفقهي مسلم ولا شك انه
لو كان معلم يعلم المبادي والحجج ويزيح الشكوك والشبه كان اوفق
واسهل ولا نزاع فيه انما النزاع في الامتناع اي امتناع معرفة الله بدون
معلم وما ذكرتم لا يدل عليه ضرورة المبحث الثالث في وجوبه اي
النظر في تحصيل معرفة الله تعالى بحسب المقدرة البشرية
واجب لا خلاف فيه بين المسلمين وانما الخلاف في طريقه اهو الشرع
او العقل او الرياضة فعند الاشاعرة الشرع وعند المعتزلة العقل
وعند الصوفية الرياضة وتصفية الباطن اما وجوبه عندنا اي
الاشاعرة فلقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه
كقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وقوله فانظر
الى اثر رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فانه امر بالنظر والتفكر
في مخلوقاته ليستدل بها على وجوده ووحدانيته والامر للوجوب قيل
وفيه نظر لان كون الامر للوجوب متوقف على معرفة الله المتوقفة
على النظر او على وجوبه واما وجوبه عند المعتزلة والقفال من اصحابنا
وبعض الحنفية فلان المعرفة واجبة عقلا لانه منعم وشكر المنعم واجب
عقلا وهو متوقف على معرفته وهي لكونها غير بديهية ويمتنع تحصيلها
بالسمع للزوم الدور لا تحصل ولا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به وكان مقدورا عليه فهو واجب لانه لو لم يكن كذلك لزم
التكليف بالمحال وهو غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وهذا الدليل يصلح للاشاعرة ايضا الا انهم يقولون ما لا يتم
الواجب الشرعي الا به فهو واجب شرعا والمعتزلة يقولون ما لا يتم الواجب

العقلي

العقلي الا به فهو واجب عقلا وخرج بالمطلق المقيد وجوبه بما يتوقف
عليه كالزكاة فان وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله
وبالمقدور غيره كدخول الوقت للصلاة فانها لا تجب الا به وليس
بواجب لانه غير مقدور للمكلف واعترض عليه اي على ما احتجت
به المعتزلة اولا بان مبناه على حكم العقل وسيأتي الكلام فيه من انه
باطل وانه لا حاكم الا الشرع وبتقدير صحته مبناه على امتناع
العرفان اي معرفة الله تعالى بغيره اي بغير النظر وعلى استحالة
التكليف بالمحال وكلاهما اي امتناع العرفان بغير النظر واستحالة
التكليف بالمحال ممنوع اما الاول فلجواز حصوله بتعليم الامام المعصوم
كما هو رأي الاسماعيلية او بالالهام بالتوجه كما هو رأي ~~الاسماعيلية~~
البراهمة من علماء الهند او بتصفية الباطن بالرياضة كما هو رأي
الصوفية واما الثاني فلجواز التكليف بالمحال عندنا كما هو مقرر
في محله وثانيا بان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ينافي
مدعاهم لانه تعالى نفى الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه وهو التعذيب
بترك الواجب فدل على ان الوجوب ليس الا من الشرع اذ لو كان من
العقل والعقل ثابت قبل البعثة للزم ان يتحقق التعذيب على
الترك قبلها واللازم باطل للاية مع ان الاية تدل على ان الوجوب
ليس الا من الشرع قيل من جهة المعتزلة لو وجب النظر من
الشرع لا من العقل لزم الدور افحام الانبياء اي اسكاتهم لان النبي
اذا اظهر المعجزة وقال للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها فان المكلف
لا انظر اي لا يلزمني النظر فيها ما لم يعلم وجوبه عليه شرعا ولا يعلم

الكتاب الاول في الممكنات

بلغ

وجوبه عليه شرعا بالنظر ولا ينظر حتى لا يجب عليه شيء من الواجبات
وذلك افحام الانبياء وهو باطل قلنا هذا مشترك الالزام لانه لو وجب
عقلا كما قلتم لافحم الانبياء ايضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ
هو متوقف على مقدمات تفتقر الى انظار دقيقة وتلك المقدمات
هي العلم بوجوب المعرفة والعلم بان لا طريق اليها الا بالنظر والعلم
بان مقدمة الواجب واجبة والمفتقر الى انظار دقيقة اولى بان يكون
نظريا وحينئذ للمكلف المخاطب ان لا ينظر ما لم يجب عليه النظر ولا
يجب النظر ما لم ينظر وذلك افحام الكتاب الاول في الممكنات
قدمها على الالهيات لانها مباد لها واسهل ادراكا من ادراكها وفيه
ثلاثة ابواب باعتبار الجواهر والاعراض وما يشملهما وهو الامور الكلية
الباب الاول في الامور الكلية اي العامة الشاملة
لجميع الموجودات وفيه فصول ستة الفصل الاول في تقسيم المعلومات
المعلوم اي الحاصل في الذهن اما ان يكون متحققا في الخارج عن القوى
المدركة وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بينهما وقيد التحقق
بالخارج لان المتكلم لا يثبت الوجود الذهني ومنا معاشر الاشاعرة
من يثلث القسمة فاثبت الواسطة وقال المتحقق في الخارج ان تحقق
في نفسه اي لا بتبعية تحقق غيره فهو الموجود وان تحقق باعتبار
تحقق غيره فهو الحال كالاجناس والفصول وسائر الكليات فان تحققها
انما هو في ضمن جزئياتها لا كالعرض فان وجوده في الخارج ليس في ضمن
وجود الجوهر وان لم يوجد الا معه والقائلون بالحال كالقاضي
ابي بكر وامام الحرمين منا وابي هاشم من المعتزلة حدوا الحال

بانه

٤٢

بانه صفة وهي ما يعلم بتبعية غيره لا بالاستقلال فخرج به الذوات
غير موجودة في نفسها خرج به الصفات الوجودية والاعراض
كالسواد والبياض ولا معدومة في نفسها خرج به الصفات العدمية
قائمة بموجود خرج به صفات لا موجودة ولا معدومة في نفسها ولا
قائمة بموجود كجنسية الجنس ونوعية النوع ونقض الحد على راي
المعتزلة بانهم جعلوا من الحال ما يثبت في العدم كالجوهرية
فانها حاصلة عندهم للذات حالتي الوجود والعدم كجوهرية
العنقا فانها صفة لها مع انها معدومة واجيب بانهم لم يقولوا
قائمة بموجود فقط فيجوز ان تكون قائمة بموجود ومعدوم وفيه
نظر وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه بان تكون ماهيته
من حيث هي ممكنة في نفسها غير واجبة العدم فهو الشيء والثابت
والذات وان لم يتحقق في نفسه بان تكون ماهيته واجبة العدم
كالممتنع فهو المنفي واللاشيء واللاثابت واللاذات والثابت ان
كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم اي
المعتزلة يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت على قولهم الاول
اعم من الموجود والمعدوم الممكن لانقسامه اليهما والمعدوم على
قولهم الثاني اعم من المنفي لصدقه عليه وعلى بعض افراد الثابت
وهو المعدوم الممكن الا ان اطلاق المعدوم على المنفي باعتبار عدم
تحققه في نفسه وعلى الممكن باعتبار عدم كونه في الاعيان وهذا
التقسيم لغير مثبت الحال منهم وزاد مثبت الحال منهم كابي هاشم
فقال الكائن اي الذي له كون في الاعيان ان استقل بالمعلومية بان

بلغ

لم يكن كاينية تعالى لكاينته غيره فهو الذات الموجوده وان لم
يستقل بها فهو الحال وهذا يستلزم كون العرض الكاين في الاعيان
حالا عند هذا القايل وليس كذلك نبه عليه الدار حديثي والحال
قد يعلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية
بالقدرة وقد لا تعلل بصفة موجودة في الذات كاللونية السواد
فانها لا تعلل بصفة في السواد والحاصل ان من لم يثبت الحال قسم
المعلوم الى قسمين موجود ومعدوم ومن اثبته منا قسم ذلك
الى ثلاثة اقسام موجود ومعدوم وحال ومن لم يثبته من المعتزلة
قسم ذلك الى ثلاثة اقسام منفي وثابت لم يكن له كون في الاعيان
وثابت له ذلك ومن اثبته منهم قسم ذلك الى اربعة اقسام موجود
وحال وثابت لم يكن له كون في الاعيان ومنفي فالموجود عنده هو
المعلوم الثابت الذي له كون في الاعيان مستقل بالكاينية فبانتفاء
الاستقلال بها تحقق الحال وبانتفاء الكون في الاعيان تحقق الثابت
الذي لم يكن له كون فيها وبانتفاء الثبوت تحقق المنفي وقال الحكما
ما [illegible] يعلم وان لم يعلم ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان
لم يكن له ذلك فهو المعدوم فجعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم ليشمل
المعلوم بالفعل وغيره ولان كل معلوم عندهم موجود اذ العلم هو
التحقق الذهني فالمقسم عندهم اعم مما عند الاشاعرة والمعتزلة
وقسموا الموجود الى ذهني ان كان له تحقق في الذهن فقط بان يكون
قايما بالنفس قيام العرض بمحله والى خارجي ان كان له تحقق
في الخارج وقسموا الموجود الخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته

٣ بيان ما يصح ان

وهو الواجب لذاته والى ما يقبله وهو الممكن لذاته وقسموا
الممكن لذاته الى ما يكون في موضوع اي محل يقوم ما حل فيه وهو
العرض والى ما لا يكون كذلك وهو الجوهر فالصورة عندهم جوهر
لا عرض لان محلها وهو المادة المعبر عنها عندهم بالهيولى لا يتقوم بها
بل هي تتقوم به والموضوع والمادة اخص من المحل وهو اعم والمحل والصورة
والعرض اخص من الحال وهو اعم والمتقوم في المادة والصورة
عكس المتقوم بهما في الجوهر والعرض والمتكلمون قسموه اي الموجود الخارجي
الى ما لا اول لوجوده اي لم يسبقه عدم وهو القديم والى ما له اول
لوجوده اي يسبقه عدم وهو المحدث وسياتي بيان ذلك وقسموا
المحدث الى متحيز اي شاغل للحيز بالاستقلال والحيز هو الفراغ
المتوهم المشغول بشيء لو لم يشغله لكان خلا كداخل الكوز للما وهو
الجوهر والجوهر ان قبل القسمة فهو الجسم والا فهو الجوهر الفرد
المسمى بالجزء الذي لا يتجزأ عندهم والى حال فيه اي في المتحيز وهو
العرض ومعنى حلوله فيه ان يختص به بحيث تكون الاشارة اليهما واحدة
وتسمى هذا الحلول حلولا لا بالسريان والى ما يقابلهما وهو المحدث الذي
لا يكون متحيزا ولا حالا فيه ثم المتكلمون استحالوه وفي نسخة احالوه
اي هذا القسم وجزموا بامتناعه لانه لو كان ثابتا لشاركه البارئ
تعالى فيه اي في هذا ~~القسم وجزموا بامتناعه~~ الوصف وخالفه في
غيره لاستحالة الاثنينية بدون الامتياز وما به المشاركة غير ما به
المخالفة فيلزم التركيب في ذاته تعالى وهو محال ولان هذا الوصف
اخص اوصافه تعالى فلو شاركه فيه غيره لشاركه في الحقيقة فيلزم

بالاستقلال والحيز هو الفراغ

بلغ

قدم الحادث او حدوث القديم وهو محال ومنع الاول بان
الاشتراك في العوارض لا سيما الاشتراك في السلب كعدم التحيز
وعدم الحلول في المتحيز في مسئلتنا لا يستلزم التركيب لجواز اشتراك
بسيطين في عارض كالوجود او سلب كنفي ما عداهما عنهما ومنع
الثاني بانا لا نسلم انه اخص او مساو بل الاخص هو الوجوب
الذاتي

الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث خمسة

الاول في تصور الوجود وقد اختلف في انه بديهي او
كسبي كما قال وهو اي تصور الوجود المطلق بديهي لوجوه ثلاثة

الاول

الوجه الاول انه جزء وجودي المتصور بديهة وجزء المتصور
بديهة بديهي فالوجود المطلق بديهي
ونظر فيه بانه ان اريد ان تصور وجودي بحقيقته بديهي
فممنوع بل المعلوم بديهة حصوله ولا يلزم من بداهة حصوله بداهة
تصوره بحقيقته وان اريد ان تصوره بوجه ما بديهي فلا يلزم
منه تصور الوجود المطلق بحقيقته بديهة

الثاني

الوجه الثاني
التصديق البديهي بان النفي والاثبات اي العدم والوجود
لا يجتمعان ولا يرتفعان اي لا يصدقان معا على شيء بل كل
شيء متصور اما موجود او معدوم مسبوق هذا التصديق بتصور
الوجود والعدم وتصور مغايرتهما التي هي الاثنينية المتوقف
تصورها على تصور الوحدة المقومة لها فيكون كل من تصور
هذه الامور سابقا على هذا التصديق البديهي والسابق
على البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصور هذه الامور

وهو

وهو الوجود والعدم والاثنينية والوحدة بديهية وهو المطلوب وهذا
الوجه اتم فائدة من الاول فان قلت لا نسلم ان السابق على البديهي
بديهي كيف وقد صرحوا بان التصديق البديهي قد يكون كسبي الطرفين
قلت نص بعضهم بان ذلك مبني على ان التصديق مجرد الحكم والمختار
كما عليه الامام والمصنف انه المجموع فيشترط في بداهته بداهة
ما يتوقف عليه والا لم يكن بديهيا لان الموقوف على الكسبي كسبي
قيل هذا التصديق اي التصديق بان النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزائه من النفي
والاثبات والاثنينية والوحدة لم يحتج الى الدليل على بداهة الوجود
لاستغناء البديهي عن الدليل بل فيه مصادرة على المطلوب حيث
جعل المدعى وهو تصور الوجود بديهي جزءا منه والا اي وان
لم يكن بديهيا بجميع اجزائه لم يفد المطلوب لان بعض اجزائه
كسبي ويجوز ان يكون الوجود منه قلنا هو بديهي مطلقا
لاعتراف كل احد به وبداهته مطلقا متوقفة على بداهة العلم
بالجزء فيلزم المطلوب لا على حصول العلم ببداهته حتى لا يحتاج الى
دليل عليها اذ يجوز ان يكون الشيء بديهيا وبداهته غير بديهية
فيحتاج الى دليل وللقائل ان يقول على اصل الدليل التصديق
موقوف على تصوره اي الجزء بوجه نسخة تصور الجزء باعتبار ما بداهته
لجواز ان يكون الشيء متصورا باعتبار ما مع كون حقيقته غير بديهية
ورد بانا لما حكمنا على هذا التصديق بانه بديهي بحقيقته كيف
نحكم على اجزائه بانها غير معلومة بالحقيقة بل باعتبار ما الوجه

الثالث

الثالث الوجود بسيط لامتناع تركيبه لانه لو كان مركبا فاما ان يكون
تركبه عن الموصوف به اى بالوجود وهو الموجود او عن الموصوف
بنقيضه وهو المعدوم وكل منهما باطل اما الاول فلاستلزامه تقدم
الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام حقيقته واما الثاني فلاستلزامه
تقوم الشيء بنقيضه واذا امتنع تركيبه فلا يحد لما مر لان الحد لا يكون
الا للمركب ولا يرسم ايضا اذ رسم الشيء انما يكون باعرف منه ومعلوم
انه لا شيء اعرف منه اى من الوجود وان كان شيء اعرف منه فرضا فالرسم
به لا يعرف كنه الحقيقة وفيه بحث اما اولا فلان كونه مركبا من الموصوف
به او بنقيضه لا نسلم انه يستلزم ما ذكره ولا يلزم ان لا يتحقق شيء من
المركبات واما ثانيا فلا نسلم ان الرسم لا يفيد الكنه لجواز انتقال
الذهن من تصور الرسم الى حقيقة المرسوم هذا والحق كما قال الاصفهاني
ان الوجود بديهي ولا شيء اعرف منه فان كل ما يعلم انما يعلم به ولا يعلم
هو بشيء وقولنا الوجود بديهي قضية بديهية اذ الحكم فيها لا يتوقف
الا على تصور طرفيها والبديهي لازم بين لتصور الوجود فلا يتوقف
في اثباته له على وسط بل يكفي فيه تصورهما لكن قد يشكل على بعضهم
الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي لعدم تصور
طرفيه على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم فان الوهم يزاحم العقل
في ادراك المعقولات فيحتاج الى التنبيه فما يذكر لبيانه انما هو تنبيه
لا برهان وان كان على صورته البحث الثاني في كونه اى الوجود
مشتركا اشتراكا معنويا مفهوم الوجود وهو الكون وصف مشترك
بين جميع الموجودات عند الجمهور من المتكلمين والحكماء الا انه متواطئ

عند

فلا يقع بتصور طرفيه لا مرجحه م

عند المتكلمين ومشكك عند الحكماء وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري
حيث ذهب الى ان وجود كل شيء عين ماهيته واشتراكه انما هو
اشتراك لفظي لنا متفقون على مختارنا وهو الاول لوجهين متقولان
الاول انا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا وممكنا جوهرا
وعرضا فلو لم يكن الوجود مشتركا لكان وجود كل شيء عين ماهيته
او زائدا عليها مخالفا لوجود غيرها وعلى كل تقدير يلزم من التردد في
كون الشيء واجبا وجوهرا وعرضا عدم الجزم بوجوده اما على التقدير
الاول فظاهر واما على الثاني فلوجب عدم الجزم بوجود الشيء في كل
خاص عند التردد في مخصصه والوجه الثاني انا نقسم الموجود اليها
اى الى المذكورات بان نقول الموجود اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر
او عرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة اقتضاء قسمة
الكلي الى جزئياته ذلك فالموجود مشترك بين المذكورات ويلزم
من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود لكن لك ان تعترض بان
الوجود عارض ولا يلزم من اشتراك المعروض اشتراك العارض ويجاب
بان ذاك مسلم اذا كان العارض غير لازم اما اذا كان لازما كما في ما
نحن فيه فممنوع على ان الغرض الرد على الاشعري القائل بان وجود
كل شيء عينه وما قيل من ان مورد القسمة لا يجب ان يكون مشتركا
كما في قولهم الحيوان اما ابيض او غيره اذ الابيض قد لا يكون حيوانا
ليس بشيء لان تقسيم الحيوان انما هو الى الحيوان الابيض والى غيره
لا الى مطلق الابيض وان كان مفهوم الابيض شاملا للحيوان وغيره
واستدل للمذهب المختار ايضا بان مفهوم السلب اى العدم واحد

الموجود سابقه

من حيث هو سلب وعدم فلو لم يتحد مقابله اي مفهوم الوجود بان
لا يكون مفهوما واحدا مشتركا لبطل الحصر العقلي بين مفهومي الوجود
والسلب فلا يكون قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما حاصرا
لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بوجود اخر
وهو باطل ومنع هذا الاستدلال بان كل ايجاب له سلب يقابله
فليس مفهوم السلب واحدا بل في مقابلة كل وجود خاص سلب خاص
فالترديد دائر بين وجود الشيء وعدمه ولا يبطل الحصر اذ لا يخرج
عنهما والحق ان مفهوم السلب [illegible] والتعدد انما هو
بحسب الاضافة هذا وقد ذكر المحققون ان اشتراك مفهوم الوجود
بديهي والوجوه التي ذكرت في بيانه تنبيهات لا براهين وان كانت على
صورها

الثالث

البحث الثالث في كونه اي الوجود زايدا على الماهية عارضا
لها ليس عينها ولا جزءا منها في الواجب والممكن خلافا للشيخ ابي الحسن
الاشعري وابي الحسين البصري في قولهما وجود كل شيء عينه مطلقا في الواجب
والممكن لا بمعنى ان مفهومه مفهوم ذلك الشيء اذ لا قايل به بل بمعنى انه
ليس للشيء هوية ولوجوده اخرى قايمة به بل هويتهما في الخارج واحدة
كاجتماع السواد والجسم وخلافا للقول الحكماء انه عينه في الواجب
زايد في الممكن اما انه زايد في الممكنات فلانه لا وجه بينهما بقوله فلانا
نتصورها اي ماهياتها كماهية المثلث والمربع ونشك في وجودها
الخارجي والذهني ولذا فلو لم يكن الوجود زايدا على الماهية
لكان نفسها او جزءا داخلا فيها ولو كان كذلك لم نشك في وجودها
عند تصورها اذ يستحيل الشك في وجود الشيء عند تصور ماهيته

فان

فان قلت الشك لا يتصور في الوجود الذهني لان التصور نفس الوجود
الذهني قلنا لا يلزم من تصور الشيء تصور كونه متصورا اي
موجودا في الذهن ولان الحقايق الممكنة من حيث هي هي تقبل الوجود
والعدم والا لارتفع الامكان ووجوداتها ليست كذلك اي لا تقبل
الوجود والعدم لان الشيء غير قابل لنفسه ولا لنقيضه فلا يكون
الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها وايضا فالماهيات الممكنة متخالفة
بحسب المفهوم والوجود مشترك لما مر وفيه نظر لان النزاع انما وقع في
الوجود الخاص اهو زايد ام لا لا في الوجود المطلق والمشترك هو
الثاني لا الاول واذا ثبتت هذه الوجوه فلا يكون الوجود نفسها اي
نفس الماهيات ولا جزءا منها والا اي وان كان جزءا منها كان اعم الاجزاء
الذاتية المشتركة فيكون جنسا للانواع المندرجة تحته ولو كان
كذلك لكانت له فصول تشاركها في مفهوم الوجود ويكون لها فصول
اخر وهي ايضا موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم والكلام فيها
كالكلام في الانواع وتتسلسل الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية
من اجزاء غير متناهية بالفعل واللازم باطل لاستلزامه امتناع تحقق
شيء من الماهيات ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة
في الوجود فان قلت لا نسلم وجوب الاستواء في الماهيات وانما
يلزم ذلك لو كان نفس المفهومات المتواطية وهو ممنوع لانه مشكك
قلنا اذا كان مشككا كان زايدا في الجميع وهو المطلوب وبه يندفع
ما قيل من ان الوجود اذا كان جنسا للماهيات يكون عرضا عاما
للفصول فلا يحتاج في امتيازه الفصول عنها الى فصول احتج الشيخ

ابو الحسن الاشعرى على ان وجود كل شى عين ماهيته لا زايد عليها
بانه لو زاد عليها لقام بالمعدوم واللازم باطل بيان الملازمة ان
الوجود لو زاد على الماهية كانت الماهية غير موجودة فى نفسها فيكون
الوجود قايما بالماهية المعدومة واما بطلان اللازم فلامتناع قيام
الشى بالمتصف بنقيضه قلنا لا نسلم انه لو زاد لقام بالمعدوم بل
قام بالماهية من حيث هى هى فانها فى نفسها لا موجودة ولا معدومة
بمعنى انها ليست نفس احدهما ولا احدهما داخلا فيها بمعنى انها منفكة عنهما
فانه يمتنع انفكاكها عن احدهما دفعا للواسطة فلا يرد ما قيل الماهية
اما موجودة او معدومة وعلى الاول يلزم ان لا تقوم الوجود بها لامتناع
قيام الوجود بالموجود لاستدعايه ان يكون الشى موجودا مرتين وهو
محال وعلى الثانى يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه مع انه اجيب
عن هذا بان الماهية موجودة بهذا الوجود بمعنى انها كانت معدومة
فلما عرض لها الوجود لم يبق لها العدم وصارت موجودة بهذا الوجود
هذا والحق ان زيادة الوجود على الماهية مطلقا انما هو فى التعقل
بمعنى ان العقل قد يلاحظ احديهما دون الاخر اذ اتصافها بالوجود ليس
وجوده فمحل الوجود فى الماهية كالعرض فى الجوهر بل الماهية اذا كانت
فكونها وجودها فالوجود انما هو زايد فى التعقل وذلك انما هو اعتبار
عقلى واما كونه زايدا فى الواجب فلوجوه ثلاثة ايضا الاول انه لو تجرد
عن الماهية بان لا يكون مقارنا لها ولا عارضا لها لتجرد لغيره اى
لغير الوجود والا اى وان لم يتجرد لغيره بل لذاته لتنافت لوازمه
بان يكون مقتضيا للتجرد اى عدم العروض فى الواجب ومقتضيا

للاتجرد

فيها هو

الوجود

للاتجرد اى العروض فى الممكن وتنافى لوازم طبيعة واحدة محال
فثبت ان تجرده لغيره فيكون الواجب ممكنا وهو محال قيل عليه
لم لا يجوز ان يكون تجرده اى وجود الواجب لعدم الموجب لعروضه
لان التجرد امر عدمى لا يحتاج الى علة وجودية قلنا فيحتاج الواجب
فى تجرد وجوده الى عدم الموجب لعروضه وهو مغاير له فيكون
الواجب ممكنا وهو محال قيل ما ذكرتم من امتناع تنافى اللوازم انما
يتم لو كان الوجود طبيعة واحدة وليس كذلك اذ الوجود مشكك
اى مقول بالتشكيك وهو كلى واقع على افراده لا على السوا بل على الاختلاف
بالتقدم والتاخر والاولوية والشدة والضعف فلا تتساوى افراده
فيجوز ان يكون الواجب مقتضيا للتجرد دون الممكن كالنور المقول
على الانوار بالتشكيك مع ان نور الشمس يقتضى ابصار الاعشى دون
غيره من الانوار قلنا لا نسلم ان الوجود مشكك وان سلم فالتشكيك
لا يمنع المساواة اى مساواة وجودى الواجب والممكن فى تمام
الحقيقة والا اى وان منع يلزم احد امرين محالين اما تركب الوجود
الذى هو الواجب او المباينة الكلية بين الوجودين وجودى الواجب
والممكن لانهما اذا لم يتساويا فاما ان يكون بينهما اشتراك فى بعض
الذاتيات فيلزم التركب او لا فالمباينة الكلية وقد بان
فسادهما لما مر ان الوجود بسيط مشترك بين الواجب والممكن واذا
ثبت ان التشكيك لا يمنع المساواة فى تمام الحقيقة يكون الوجودان
متساويين فيه فيمتنع تنافى لوازمهما وايضا لو كان الوجود مشككا
فالواقع على الاشيا بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها اذ

وجود

وجود هو

الماهية واجزاوها انما تقع على الافراد بالتساوى فالمعروضات وهي
الوجودات الخاصه ان تماثلت اي اتحدت بالنوع او تجانست
اي اتحدت بالجنس باعتبار اخر غير اعتبار الوجود لزم المحالات
المذكورات وهما تنافي لوازم طبيعة واحدة نوعية بتقدير التماثل
وتركب الوجود بتقدير التجانس وان تباينت اي المعروضات كان
كل واحد منها مخالفا للاخر بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض
وهو الوجود المقول عليها بالتشكيك فتكون حقيقة وجود الواجب
مخالفة لحقيقة وجود الممكن ومشاركة لها في الوجود العارض الزائد
على حقيقته وهو عين المدعى وفيه بحث لانه مخالف لقوله التشكيك
لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة ولان المدعى ان وجوده الخاص
زائد كالوجود الخاص للممكن لا الوجود المطلق الوجه الثاني ان
وجود الواجب زائدا على ماهيته لان مبدا الممكنات لو كان الوجود وحده
اي من غير اعتبار التجرد معه لشاركه تعالى في المبداية كل وجود
فيصدر عن كل وجود ما يصدر عنه تعالى فيلزم ان يكون وجود كل
ممكن علة لنفسه ولعلله بل ولجميع ما كان الواجب علة له وهو
باطل والا بان كان للمبدا الوجود مع التجرد لكان السلب اي التجرد
الذي هو عدم المقارنة جزا منه اي من المبدا فيلزم تركب المبدا
بل عدمه ضرورة ان الجز عدمي والمعدوم لا يكون علة للوجود
قيل التجرد شرط تاثيره اي المبدا لا جزا منه فلا يلزم منه ما ذكرتم
قلنا فيكون لكل وجود سببا لما يكون الواجب سببا له الا ان
الاثر تخلف عنه لفقد شرطه الممكن حصوله وهو التجرد وفيه

بحث

بحث اذ المبدا هو الوجود الخاص المخالف لساير الوجودات فلا يلزم
ان يكون كل وجود سببا الوجه الثالث ان وجوده تعالى معلوم
بديهة او استدلالا وذاته تعالى غير معلومة فوجوده غير ذاته
وحينئذ وجوده اما داخل في ذاته او خارج عنها والاول باطل للزوم
التركب في ذاته فتعين الثاني فيكون زايدا وهو المطلوب وفيه
بحث اذ لا نسلم ان الوجود الخاص معلوم بل المعلوم الوجود المطلق
وهو عارض ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض احتج
الحكما على ان وجوده تعالى عين ماهيته بانه وجوده تعالى لو زاد عليها
لكان عارضا لها ولو كان عارضا لها لاحتاج الى معروضه لقيامه به
فاحتاج الى السبب اما مقارن وهو ذاته تعالى او صفة من
صفاته فتتقدم ذاته بالوجود على وجوده لوجوب تقدم السبب
على مسببه وتقدم الشي بالوجود على وجوده محال لاستلزامه تقدم
الشي على نفسه ولانا ننقل الكلام الى ذلك الوجود ويلزم التسلسل
وكلاهما محال او مباين وهو غير ذاته واجيب بان العلة وان
وجب تقدمها على المعلول لكن لا يجب تقدمها عليه بالوجود
بل تقدمها عليه من حيث هي كما في العلة القابلة والعلة المقومة فان
ماهية الممكنات علة قابلة لوجودها ولا تتقدم عليها بالوجود
والا يلزم تقدم الشي على نفسه او التسلسل كما ذكروا واجزا الماهية
كالجنس والفصل علة لقوامها ولا تتقدم عليها بالوجود اذ وجود
الجزو والكل واحد عند الحكما لكن قال المحشي لا نسلم ان اجزا
الماهية تتقدم عليها بالوجودين الذهني والخارجي فرع

الثاني

الثالث

فرع

لا نتقدم عليها بل كيف وقد صرحوا بان ذلك من علامات اجزا الماهية

على كون وجود الواجب زايدا على ماهيته وسببه مقارن ذاتا
كان او صفة **اتصاف الشي بالوجود ليس لاجل صفة قايمة**
به اي بذلك الشي **فان قيام الصفة** اي بالشي **فرع على كونه**
اي كون ذلك الشي **موجودا فلو علل كونه موجودا به** اي بقيام
تلك الصفة **لزم الدور** وهو محال والحاصل ان ماهية الشي قد
تكون سببا لبعض اوصافه كالاربعة للزوجية وقد تكون وصف
من اوصافه سببا لوصف اخر كالفصل للخاصة ككون الناطقية
سببا للتعجبية وكالخاصة للخاصة ككون التعجبية سببا للضاحكية
والوجود من القبيل الاول واذا لزم الدور تعين ان يكون الوجود
اذا كان زايدا على ماهية الواجب يكون سببه المقارن الذات
لا الوصف ولا المباين ثم هذا انما نشا من زيادة الوجود على الماهية
اما اذا كان عينها فلا احتياج الى ذلك والحق ان اتصاف الماهية
بالوجود كما مر انما هو في العقل فكونه زايدا عليها انما هو في العقل ايضا
فان العقل قد يلاحظ الماهية من غير ملاحظة الوجود والعدم
وكونها في العقل هو وجودها العقلي كما ان كونها في الخارج هو وجودها
الخارجي ثم الوجود مراتب اعلاها الوجود العيني المتاصل الذي
به تحقق ماهية الشي ثم الذهني وهو وجود غير متاصل عنه له
الظل للشي يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشي بمعنى انها
لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشي كما ان ظل الشجر لو تجسم
لكان ذلك الشجر ثم الوجود اللفظي ثم الخطي الا ان اطلاقه على
مجاز وكل لاحق منها دال على سابقه فالخطي يدل على اللفظي واللفظي

على الذهني

بيان الصفة به

على الذهني والذهني على العيني **المبحث الرابع في ان المعدوم ليس**
بثابت اي ليس بشي فالشيئية والثبوت واحد فلا يكون المعدوم في الخارج
وان كان شيئا في الذهن ولا المعدوم في الذهن شيئا في الذهن ولا المعدوم
المطلق شيئا مطلقا **المعدوم** الممكن **ان كان مساويا للمنفي او اخص**
منه مطلقا صدق كل معدوم منفي **وكل منفي ليس بثابت** في الخارج
اتفاقا **فالمعدوم ليس بثابت** في الخارج **وان كان المعدوم اعم منه**
لم يكن نفيا صرفا اي محضا **والا لما بقي فرق بين العام والخاص** لكون
كل منهما نفيا صرفا **فيكون المعدوم ثابتا** وهو اي المعدوم **مقول على المنفي**
فيصدق المنفي معدوم لصدق العام على كل افراد الخاص والمعدوم
ثابت **فالمنفي ثابت هذا خلف** وقد يختار كونه اعم ويلتزم انه نفي
صرف ويفرق بان المعدوم الممكن يصح ان يتقرر في الخارج بخلاف المنفي
والحق ان المعدوم ليس بثابت والمخالف مكابر لان بديهة العقل شاهدة
بان المعدوم لا ثبوت له ~~والمخالف~~ وايضا ثبوته القايل به المعتزلة
ينفي القدرة وهي الصفة المؤثرة على وفق الارادة ونفيها يستلزم
ان لا يكون الباري موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك باطل
احتجت المعتزلة اولا على انه ثابت **بان المعدوم متميز**
لكونه معلوما بعضه دون بعض كعلمنا اليوم بطلوع الشمس غدا
وعدم علمنا بنزول المطر غدا فطلوعها غدا معلوم الان وهو معدوم
ولكونه مقدورا بعضه دون بعض كقدرتنا على الحركة يمنة ويسرة
وعدم قدرتنا على الحركة الى السما **ولكونه مرادا بعضه دون بعض**
كلقاء حبيب غايب دون عدو غايب **وكل متميز ثابت لان التميز**

لا نتصور الا بالاشارة العقلية والاشارة تقتضي ثبوت المشار اليه
لامتناع الاشارة الا عن الثابت ولان المتميز ما ثبت له التمييز
وثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه فثبت ان المعدوم متميز
وان كل متميز ثابت فالمعدوم ثابت وهو المدعى وثانيا بان الامتناع
نفي صرف لانه صفة للممتنع المنفي والامكان ينافيه ولا بد من ثبوت
احد المتنافيين فالامكان ثابت واذا ثبت الامكان فالمعدوم الموصوف
به ثابت وهو المدعى واجيب بان الاحتجاج الاول منقوض اما نقضا
اجماليا بالممتنعات الخارجية كاجتماع النقيضين وكون الجسم في ان
واحد في حيزين وبالخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وبالمركبات
قبل تركيبها وبنفس الوجود فلو صح ما ذكرتم لزم ان يكون كل من هذه
الامور ثابتا في الخارج لانه يعقل ويتميز عن غيره من الامور الموجودة
واللازم باطل اتفاقا واجيب عن الاحتجاج الثاني بان الامكان
والامتناع من الامور العقلية الاعتبارية لا من الامور الخارجية كما سنبينه
في بحث الوجوب والامكان فلا يلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر المبحث
الخامس في الحال وقد مر بيانه اتفق الجمهور من المتكلمين والحكماء على نفيه
لانا نعلم بالبديهة ان كل ما يشير العقل اليه اما ان يكون له تحقق
بوجه ما اولا والاول الموجود والثاني المعدوم ولا واسطة بينهما
اللهم الا ان يفسر بغير ذلك فحينئذ تثبت الواسطة ويصير الخلاف
لفظيا وقال به اى بثبوته القاضي ابو بكر الباقلاني منا وابو هاشم
من المعتزلة وامام الحرمين اولا ورجع عنه اخرا واحتجوا على ذلك
اولا بان الوجود وصف مشترك بين الموجودات زايد على ماهياتها

كامر

كامر ليس بموجود والا لساوى غيره من الموجودات في الوجود وخالفه
في الماهية وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيزيد وجوده اي
وجود الوجود على ماهيته فيكون للوجود وجود والكلام فيه كالكلام
في الوجود ويلزم التسلسل فثبت ان الوجود ليس بموجود ولا معدوم
ايضا لانه لا يتصف بمنافيه وهو العدم وانما لم يقل بنقيضه لان
المحتج قايل بالواسطة وعلى تقديرها لا يكون العدم نقيضه بل نقيضه
اللاوجود والعدم اخص منه والوجود بالاتفاق صفة للموجود وقد
ثبت انه ليس بموجود ولا معدوم فيكون حالا وهو المدعى وثانيا بان
السواد يشارك البياض في اللونية وليست هذه المشاركة بمجرد الاسم
بل بالمعنى ويخالفه في السوادية اى قابضية البصر وهي فصله المختص
وما به المشاركة غير ما به المخالفة فاذ وجدا اي وصفا اللونية وهي الجنس
والسوادية وهي الفصل كان احدهما قايما بالاخر والا لاستغنى كل منهما
عن الاخر فلا يلتيم منهما حقيقة واحدة لوجوب افتقار اجزا الحقيقة
الواحدة بعضها الى بعض واذا كان كذلك اى احدهما قايما بالاخر لزم
قيام العرض بالعرض وهو محال لما سنذكره وان عدما او عدم احدهما
لزم تركب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع فتعين ان كلا منهما
ليس بموجود ولا معدوم وهو المدعى واجيب عن الوجه الاول بان الوجود
موجود ووجوده اى وجود الوجود ذاته وتميزه عن ساير الموجودات
بقيد سلبي وهو ان وجوده غير عارض لماهية اذ ليس للوجود ماهية
ورا الوجود بخلاف وجود ساير الموجودات لكن قيل ان هذا ينافي مختاره
من ان الوجود زايد مطلقا واجيب بان الوجود لا يقبل القسمة الى

بل وجود الوجود عينه فلا يلزم التسلسل اهـ

موجود ومعدوم لامتناع انقسام الشيء الى الموصوف به وبما فيه اذ لا
يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض ولو سلم انه يقبلها فهو موجود
في الذهن لا في الخارج فلا يكون حالا و اجيب عن الوجه الثاني بان
اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم الا ان قيام احديهما
به موقوف على قيام الاخرى به فلا يلزم الاستغنا ولا قيام العرض
بالعرض او يقال هما موجودتان فلكن احديهما قائمة بالجسم والاخرى
قائمة بها اي بالقائمة بالجسم قولكم يلزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع
قلنا اللزوم مسلم والامتناع ممنوع اذ السرعة والبطوء قائمتان ب
بالحركة والحركة قائمة بالجسم نعم امتناعه انما يكون فيما لا ينتهي الى
القائم بالجوهر او يقال سلمنا ان قيام العرض بالعرض ممتنع لكن
لم لا يجوز ان تكونا معدومتين او احديهما معدومة قولكم يلزم تركب
الموجود عن المعدوم قلنا ممنوع اذ التركب في العقل لا في الخارج فان
الجنس والفصل والنوع موجودات في الخارج بوجود واحد اذ جعل
الجنس والفصل بعينه جعل النوع فلا يثبت مدعاكم وفيه نظر
لان حكم العقل بتركب السواد من اللونية والسوادية ان كان مطابقا
للخارج ورد الاشكال والا كان جهلا لا عبرة به لما يلزمه من ان يكون
صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج ورد بانه انما يلزم
الجهل لو حكم العقل بان الخارج ايضا مركب لكنه انما حكم بان هذا
المركب في العقل مطابق لامر بسيط في الخارج ولا امتناع فيه الفصل
الثالث في الماهية وهي من الامور الكلية الشاملة للواجب والممكن
على راي المتكلمين وللجوهر والعرض لا للواجب على راي الحكما وفيه مباحث

ثلاثة

ثلاثة الاول في بيان الماهية وبيان مغايرتها لما عداها فالماهية
ماخوذة من ما هو ولهذا يقال ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو
كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو فاذا سئل عن زيد بما هو
فانه يجاب عنه بالحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو ماهية زيد
كما اشار اليه بقوله ان لكل شيء جزئيا كان او كليا حقيقة هو اي ذلك الشيء
بها اي بتلك الحقيقة هو اي ذلك الشيء وهذا التفسير مبني على ان الماهية
ليست مجعولة بجعل جاعل ولا فرق بين الماهية والحقيقة والذات
والهوية الا باعتبار الاطلاق فالماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل
من الانسان وغيره والحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع
اعتبار التحقق والهوية تطلق غالبا على الماهية مع اعتبار التشخص
وقد يراد بالذات ما صدق الماهية من الافراد وبالهوية نفس التشخص
او الوجود الخارجي وهي اي ماهية الشيء مغايرة لما عداها من العوارض
اللاحقة لها اللازمة لها او المفارقة كالفردية للثلاثة والمشي للحيوان
ضرورة تغاير المعروض والعارض فالانسانية من حيث هي انسانية
لا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية
الى غير ذلك من الاعتبارات اي فلا يكون شيء منها نفس مفهوم الانسانية
ولا داخلا فيه وان لم تخل في الواقع عن احديهما اي الوحدة والكثرة
وعن غيرهما بل هي صفات مضمومة اليها فمع الوحدة واحدة ومع الكثرة
كثيرة ومع الوجود موجودة وهكذا و هي من حيث هي تسمى المطلق والماهية
بلا شرط فان اخذت مع المشخصات واللواحق تسمى مخلوطة والماهية
بشرط شيء وهو اي المخلوط موجود في الخارج اتفاقا كزيد وعمرو وكذا الاول

وهو المطلق موجود في الخارج **لكونه جزأ منه** اي من المخلوط الموجود وجزء
الموجود موجود واعترض على التعليل بان الموجود من الانسان مثلا
انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس الانسان المطلق جزءه
في الخارج بل في الذهن نعم هو موجود في الخارج لكونه محمولا على الموجود
في الخارج فان قلت الماخوذ بلا شرط شيء يمتنع ان يوجد في
الخارج لانه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود في الخارج قلت لا نسلم
انه بمجرده كلي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية كلي وهو اعم من ان
يعتبر مع هذا العارض او لا فلا يمتنع ان يوجد في الخارج **وان اخذت**
اي الماهية **بشرط العراء عنها** اي عن المشخصات واللواحق **تسمى مجردة والماهية
بشرط لا شيء وذلك انما يكون** موجودا **في العقل** دون الخارج اذ كل ما يوجد
في الخارج لا يخلو عن نوع تعين **وان كان كونه فيه** اي في العقل **من اللواحق**
فكان من الواجب ان لا توجد في العقل ايضا لكن يمكن ان يقال ان مجردة
الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية فقط فيكون موجودا في
العقل لا في الخارج **فالمجرد والمخلوط يتباينان تباين الاخصين تحت اعم
وهو المطلق وبه** اي بما ذكرنا من الفرق بين المطلق والمجرد وكون المجرد
لا يوجد في الخارج ومباينته للمخلوط **ظهر ضعف ما زعم افلاطون من ان
لكل نوع** حقيقي من الانواع كالانسان والفرس **شخصا مجردا خارجيا**
باقيا ازلا وابدا ويسمى بالمثل الافلاطونية وذلك **لانه الجزء المشترك
بين المخلوطات الخارجية** فيكون موجودا في الخارج بل ان المخلوط موجود
بجزئه كذلك وهو لا بد ان يكون مجردا عن اللواحق الخارجية لكونه
مشتركا بين اشخاصه المحسوسة المكتنفة بها والجزء المشترك بين

المخلوطات

المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا لان المخلوط مكتنف بالعوارض المشخصة
المانعة من الاشتراك واما ازليته وابديته فلان كل مجرد ازلي وكل ازلي
ابدي كما سيجيء وانما ظهر ضعفه بما ذكر لان احد المتباينين لا يكون جزأ
من الاخر ولان المجرد لا يوجد في الخارج وهو مباين للمخلوط وجزء المخلوط
هو المطلق لا المجرد **المبحث الثاني في اقسامها** اي الماهية **الماهية
اما ان تكون بسيطة** لا جزء لها اصلا كالنقطة والوحدة **او مركبة** لها جزء
والمركبة اما ان تكون **خارجية اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج**
وهذا التركيب قد يكون في الجوهر **كالانسان المركب من البدن والروح**
ان اريد بها الصورة الحالة في مادة البدن الحافظة له اذ لو اريد بها
النفس الناطقة لم يتصور بينهما تركيب حقيقي فان وجودها بهذا
المعنى متميز عن وجود البدن ولهذا تبقى بعد فنائه **و**قد يكون في
العرض مثل **المثلث المركب من الخطوط** الثلاثة **والسطح** المحاط بها
اذ وجود كل منها متميز عن وجود الاخر في الخارج **او** يكون **عقلية**
وهي التي **لا يتميز اجزاؤها في الخارج** اي لا يكون لكل جزء منها وجود مستقل
بل جعل كل منها جعل الاخر وجعل المركب بعينه في الخارج جعل الاجزاء
وهي متميزة في العقل فقط وهذا التركيب ايضا قد يكون في الجوهر
كالمفارقات مثل العقول والنفوس **ان جعل الجوهر جنسا** لها على ما
ذهب اليه اكثر الحكماء لان له حينئذ فصولا يتميز بعضها عن بعض
فيكون مركبة من اجزاء لا يتميز بعضها عن بعض في الخارج بل في الذهن
فقط اما اذا جعل الجوهر عرضا عاما لها فلا تركيب فيها اصلا **و**قد يكون
في العرض **كالسواد المركب من اللونية والسوادية** اذ لا يتميز احداهما

عن الاخرى في الخارج اذ الجنس والفصل لا تمايز بينهما في الوجود الخارجي
والاجزا اي اجزاء الماهية اما ان تكون متداخلة بان يكون بين الجزئين
تصادق في الجملة سواء تساويا بان صدق كل منهما على كل ما صدق عليه
الاخر كالمركب من الحساس والمتحرك بالارادة ام كان بينهما عموم
مطلق بان صدق احدهما على كل ما صدق عليه الاخر من غير عكس كالمركب
من الحيوان والناطق ام عموم من وجه بان صدق كل منهما على بعض ما صدق
عليه الاخر كالمركب من الحيوان والابيض والى تعميم هذا القسم اشار بالكاف
في قوله كالاجناس والفصول او تكون متباينة وهي بخلاف المتداخلة
متشابهة كانت اي متماثلة كوحدات العشرة فانها متشابهة في الوصل
او متخالفة معقولة كالهيولى والصورة للجسم او خارجية وفي نسخة
محسوسة كاعضاء البدن مثل اليد والرجل وايضا الاجزاء المتباينة
اما ان تكون وجودية باسرها حقيقية كما سبق من تركب الجسم من الهيولى
والصورة والبدن من الاعضاء والعشرة من الوحدات او اضافية باسرها
كاجزاء الاقرب والابعد فان كلا منهما مركب من اضافة عارضة لاضافة
اخرى وهي القربية وزيادة والبعدية وزيادة او ممتزجة منهما
اي من الحقيقية والاضافية كسرير الملك فانه مركب من الجسم المخصوص
والاضافة الى الملك واما ان تكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا
كاجزاء الاول فان الاول موضوع لمجموع امرين احدهما وجودي
وهو كونه مبدا لغيره والاخر عدمي وهو كونه لا مبدا له هذه
فروع ثلاثة على اقسام الماهية الاول في ان الماهية هل هي مجعولة
كما قاله المتكلمون اولا كما قاله جمهور الحكما والمعتزلة او مجعولة في

في فروع

المركبات

المركبات دون البسائط كما قاله جماعة وعليه اقتصر المصنف حيث
قال قيل البسائط من الماهيات غير مجعولة لا حاجة لها الى سبب جاعل
اذ المحوج الى السبب الامكان وهو اضافة والاضافة تقتضي الاثنينية
فلا يعرض لها اي للبسائط اذ البسائط منافية للاثنينية قلنا الامكان
اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة الى وجودها فالامكان ليس بنسبة بين
اجزاء الماهية حتى يختص بالمركب بل بين الماهية ووجودها لكونه
عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم الفرع الثاني في كيفية اجتماع
اجزاء الماهية المركبة فنقول المركب ان قام بنفسه استقل احد
اجزائه بالقيام بنفسه وهذا اقل ما يجب والا لم يكن المركب قائما بنفسه
وقام الباقي من الاجزاء به اي بالجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من
الهيولى والصورة فان الهيولى مستقلة بنفسها والصورة قائمة بها
والمركب منهما قائم بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به وان قام المركب
بغيره قام به اي بذلك الغير جميع اجزائه كالسواد المركب من اللونية
والقابضية للبصر القائمتين بالجسم الاسود وهذا مبني على عدم
جواز قيام العرض بالعرض كما هو مذهب الحكما او قام بعضه اي
بعض المركب به اي بالغير وقام البعض الاخر بالقائم به كالحركة السريعة
فانها مركبة من الحركة والسرعة وقائمة بالجسم فالحركة قائمة بالجسم
والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم وهذا مبني على جواز قيام العرض
بالعرض كما هو مذهب المتكلمين الفرع الثالث في كيفية تقوم الجنس
بالفصل وذلك في الماهية المتداخلة الاجزاء قيل يجب ان يكون الفصل
علة لوجود الجنس بمعنى انه لا يتحقق وجود الجنس الا اذا قارنه الفصل

الثاني

المتكلمين صح

الثالث بلغ

الحكماء في

والا اى وان لم يكن علة له فاما ان يكون الجنس علة له فيلزمه اي
الفصل الجنس بمعني ان الجنس يستلزمه وهو باطل ضرورة تحقق الجنس
بدون الفصل كالحيوان في الفرس دون الناطق او لا يكون الجنس علة
له فيستغني كل منهما عن الاخر فيمتنع التركيب منهما وذلك باطل
لوجوب افتقار بعض اجزاء المركب الي بعض واذا بطل القسمان تعين الاول
وهو كون الفصل علة له قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف الشي عليه في
الجملة اعم من كونه علة تامة او ناقصة فلا نسلم امتناع علة الجنس له
اذ لا يلزم من علية الجنس استلزامه الفصل اذ العلة الناقصة
لا تستلزم وجود المعلول بتقدير عدم العلية اذ لا يلزم من عدم علية
احدهما للاخر الاستغنا مطلقا لجواز ان لا يكون احدهما علة تامة للاخر
ويكون علة ناقصة له بان لا يكون الفصل محتاجا الا في الجنس والجنس علة
ناقصة له فيكون محتاجا اليه في الجملة كالقوى النباتية القايمة بالجسم
النباتي فان كلا منهما ليس علة تامة للاخر مع ان احدهما محتاج للاخر
والحق ان معني العلية هنا التحصيل والفصل بهذا المعني علة للجنس وهما
لا يوجدان الا في العقل والموجود في الخارج انما هو الشخص فزيد
هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق لا تمايز بينهما والجنس مبهم
وانما يعينه ويحصله الفصل واما العلة بالمعني المتعارف فمنفية عنهما
وكيف لا والجنس يحمل علي الفصل وهما يحملان علي النوع والمعلول لا
يحمل علي علته ولا المعلول والعلة علي المركب منهما تنبيه لا يجوز ان
يكون لشي واحد فصلان قريبان والا اجتمع علي المعلول علتان مستقلتان
وهو ممتنع ولا ينتقض هذا بما قيل ان الحيوان فصلين قريبين

وها

في العقل صح

وها الحساس والمتحرك بالارادة لانا نقول ليس شي منهما فصلا له بل
فصله جوهرها النفس الذي هو مبداهما المبحث الثالث في اثبات
التعين وهو ما به يمتاز الشي عما عداه الماهية من حيث هي لا تابي الشركة
اى لا يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها بان تحمل على كثير والشخص منها
وهو الماهية مع تشخصها يابيها اى الشركة اى يمنع تصوره من وقوع
الشركة فيه فاذن فيه اى في الشخص امر زايد على ماهية المتعين وهو
التشخص المعبر عنه بالتعين فتعين الشي غير ماهيته ووجوده وحدته
لان كلا من الثلاثة مشترك بينه وبين غيره بخلافه ويدل على وجوده
في الخارج امران الاول انه جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء
الموجود في الخارج موجود في الخارج فيكون التعين موجودا في الخارج
وهو المطلوب قيل وفيه نظر لانه ان اريد بالشخص معروض التشخص
فلا نسلم ان التشخص جزء له بل عارض له ولا يلزم من وجود
المعروض وجود العارض وان اريد به المركب من الماهية والتشخص
فلا نسلم انه موجود فان الوصف اذا كان من الاعراض المحسوسة
كما في الجسم الابيض لم يكن المجموع الا مركبا اعتباريا فكيف وقد ركب مما في
وجوده نزاع وفيه مصادرة على المطلوب لانه لا يسلم ان التعين
موجود كيف يسلم ان المركب منه ومن الماهية موجود واجاب
عنه في المواقف بان المراد به الشخص المعلوم وجوده كزيد وليس
مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق
عليه انه انسان فاذا هو الانسان مع شي اخر نسميه المتعين فيكون
الاخر جزء زيد الموجود فيكون موجودا الامر الثاني لو كان التعين
عدميا لكان عدما للاتعين او لتعين اخر وعلى التقديرين يلزم

الحي صح

ان يكون التعين ثبوتيا اما على الاول فلان نقيض العدمي وجودي
واما على الثاني فلان التعين الذي هذا عدمه اما ان يكون ثبوتيا
او عدميا وعلى كل تقدير فيكون احدهما اي احد التعينين ثبوتيا وهو
مماثل للاخر اي مماثل للتعين الاخر اذ التعين حقيقة واحدة مشتركة بين التعينات
المختلفة بالخارجيات دون الفصول فيكونان ثبوتيين ومنع ذلك
بوجوه منها لا نسلم ان اللاتعين عدمي على انه انما يكون عدميا اذا كان
التعين وجوديا وهو اول المسألة ومنها لا نسلم ان نقيض العدمي
يجب ان يكون وجوديا بل قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع
ومنها ما ذكره بقوله ولقايل ان يمنع التماثل بين التعينات وان التعين
مقول على الافراد بالتواطي حتى اذا كان احدهما ثبوتيا كان الاخر
كذلك بل يقول انه مقول عليها بالاشتراك اللفظي اذ لو تماثلت اي
التعينات لدخلت تحت جنس التعين فيكون التعين كليا واذا كان
كليا لم يتحصل التشخص من انضمام التعين الى الماهية لان ضم الكلي الى
الكلي الاخر لا يفيد الجزئية اي لا يستلزم ان يحصل منهما تشخص جزئي
يمنع مفهومه من صدقه على كثير كضم بعض الخواص الى ماهية كان
يقال الانسان العالم الزاهد الطويل الساكن ببلد كذا وفيه نظر
لانه انما يلزم ذلك ان لو كان المنضم الى الماهية مطلق التعين
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون المنضم فردا من افراد التعين فيفيد
ضم الجزئي الى الكلي التشخص

الاول

واحتج اي كون التعين وجوديا زايدا
المتكلمون بوجوه ثلاثة الاول لو اشتركت افراده
فيه اي في التعين لان له حينئذ ماهية مشتركة بين افراد مقولة
عليها وتمايزت افراده بتعين اخر فيكون للتعين تعين اخر والكلام

فيه

فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل وهو محال واجيب عنه بانه
اي التعين مقول على افراده من التعينات قولا عرضيا كقول العارض
على معروضاته المتخالفة بالذات كالماهية المقولة على الماهيات
الجوهرية والعرضية وانها اي افراد التعين متخالفة بالذات وان
كانت متشاركة في لفظ التعين او في عارض وهو مفهوم التعين
وحينئذ فيكون تمايزها بالذات فلا حاجة لها الى تعينات اخر تمتاز بها
فلا يلزم التسلسل

الثاني

الوجه الثاني لو كان التعين وجوديا زايدا لكان
اختصاص هذا التعين بهذه الحصة المتعينة يستدعي تميزها اي
يتوقف على تميزها عن ساير الحصص والا لكان اختصاصه بها دون
غيرها ترجيحا بلا مرجح لكن تميزها موقوف على اختصاصه بها لان غير
المتعين غير متميز فيلزم الدور ان كان تميزها بهذا التعين او التسلسل ان كان بتعين اخر ونوقض هذا الوجه
اجمالا باختصاص الفصول بحصص الاجناس فانه بعينه جار فيه
فلو صح لزم عدم اختصاص الفصول بحصص الاجناس كاختصاص
الناطق بحصة الانسان من الحيوان فانه يتوقف على تميز تلك
الحصة عن ساير الحصص من الفرس وغيره فان كان تميزها بفصل
اخر لزم التسلسل او بهذا الفصل لزم الدور لكن هذا الاختصاص
حاصل بالضرورة وهم معترفون به فلا يصح دليلهم واجيب
عنه ثانيا تفصيلا بانه اي اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يقتضي
تميزها معه اي مع الاختصاص لا قبله فلا يلزم الدور وحكاية
الترجيح بلا مرجح مدفوعة بانه يجوز ان يحصل لتلك الحصة
في مبدا التكوين ما يقتضي ذلك التعين وجوديا زايدا لكان

بيان التشخص

انضمام التشخص اي انضمامه الى الماهية يستدعي وجودها لامتناع
انضمام الموجود الى المعدوم فوجودها قبل لحوق هذا التعين اما ان
يقتضي تعينا اخر فيلزم وجود الماهية بدون تعين وجودا زايدا عليه
وهو المطلوب واجيب عنه بان الوجود اي وجود الماهية معه
اي مع انضمام التشخص اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية
بدون التعين فرع على كون التعين وجوديا زايدا قالوا لكن الماهية
ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها كما في الواجب
والعقول عندهم اذ لو تعددت الاشخاص لكان لكل منها تعين يخالف
الاخر وتشخصه من لوازم الماهية وذلك باطل بالضرورة لامتناع
التخالف بين لوازم الطبيعة الواحدة والا اي وان لم تقتض الماهية
التشخص لذاتها فيعلل تشخصها بتشخص موادها وباعراض تكتنفها
اي بالمواد من فصل ووصل وزمان ومكان وغيرها لانها ان لم يقتض
الماهية التشخص لذاتها فلا بد لتشخصها من علة وهي لا يجوز ان تكون
امرا مباينا لها لان المباين نسبته الى جميع الاشخاص على السوا فجعله
علة لتشخص دون غيره ولا حالا فيه لان الحال في التشخص لا يفتقر
اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه يكون
متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له وهو مادة التشخص
في الاجسام وموضوعه في الاعراض ومتعلقه في النفوس وهو البدن
قيل عليه اي على قول الحكما تشخص المواد وعوارضها ان يعلل بما بقيها
لم تتعدد المواد وعوارضها بل ينحصر نوعها في شخصها فلم تتعدد
الاشخاص الماهية والا اي وان لم يعلل تشخصها بما بقيها بل المواد

دخ

ويلزم التسلسل لان الكلام فيه كالكلام في الاول ولا يقتضي تعينا اخر

لتسلسل المواد وهو محال واجيب عنه بانه يعلل بما فيها من
الكيفيات والكميات وغيرهما من الاعراض التي تتعاقب عليها بتعاقب
الاستعدادات حتى لو ذهبت الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو
رايهم فيما لا يجتمع في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية وبان
الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته يحتاج في تكثره الى شيء يقبل التكثر
لذاته وهو المادة واما الشيء الذي يقبل التكثر لذاته اعني
المادة فلا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل الى فاعل يكثره فقط
والحق استناد ذلك اي تشخص الاشخاص الى ارادة الفاعل المختار
جل وعلا اذ ارادته تقتضي اختصاص كل مادة بتشخص لا بغيره

الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث

تصوراتها بديهية وفقا لجماعة الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه
لذاته والامكان عدم ضرورة الوجود والعدم او جوازهما والحدوث
كون الشيء مسبوقا بالعدم او حاجته في الوجود الى غيره والقدم
بخلافه فيهما وفيه اي في الفصل مباحث خمسة الاول في انها
اي المذكورات امور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب
والامكان اما الاول فلانهما لو وجدا في الخارج لكان نسبة الوجود
اي وجود الوجوب الى ماهية الوجوب بالوجوب ونسبة وجود
الامكان الى ماهية الامكان بالامكان والا اي وان لم تكن النسبة
كذلك بل كانت نسبة وجود الوجوب الى الوجوب بالامكان ونسبة
وجود الامكان الى الامكان بالوجوب ضرورة انحصار نسبة الوجود
لما الموجود فيها لامكن الواجب لاتصافه بالوجوب الممكن ووجب

الفصل الرابع ٥

الاول

فلزم التسلسل

فيلزم المكن لاتصافه بالامكان الواجب **وهو** اى كل من امكان الواجب ووجوب
الممكن **محال** فان قيل الوجوب صفة للواجب ولا يلزم من امكان الصفة
امكان الموصوف فان صفات الله تعالى ممكنة كما سيجيء والموصوف تعالى
واجب لذاته قلنا الواجب من حيث هو واجب مفتقر الى صفة الوجوب
فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث هو واجب ممكنا ضرورة
فان قيل هذا ليس بمحال اذ يجوز ان يكون الواجب بهذا الاعتبار ممكنا
وباعتبار ذاته واجبا قلنا لو كان ممكنا بهذا الاعتبار لكان جايز الزوال
بهذا الاعتبار فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا تكون
الذات واجبة فان قيل انما يلزم ذلك لو لم تكن علة الوجوب الذات
التى يمتنع زوالها لكنها اذا كانت ذلك امتنع زواله وان كان ممكنا
في ذاته لامتناع زوال علته قلنا المحذور جواز زوال ذاته وهو
لا ينافى امتناع الزوال لغيره وايضا لو كانت علة الوجوب الذات
لزم تقدمها عليه بالوجوب فيلزم ان يكون للواجب وجوب اخر ويلزم
التسلسل او تقدم الوجوب على نفسه وكل محال وعلى الثانى يلزم
امكان الذات لانه حينئذ يلزم انفكاك الوجوب عنها **واما الوجه الثانى**
فلان اقتضاء الوجود بالذات وهو الوجوب **والاقتضاء** بالذات وهو
الامكان **المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن متقدمان بالذات**
اى الوجود الذى حقيقته اقتضاء الوجود بالذات اى استحقاقية
الذات الوجود لذاته مقدم **على وجود الواجب و**الامكان الذى
حقيقته لا اقتضاء الوجود بالذات اى لا استحقاقية الوجود لذاته
المحوج الى الايجاد المذكور متقدم على وجود **الممكن** لان الامكان الذى

هو

هو لا اقتضاء الوجود محوج الى الايجاد المذكور فيكون سابقا على
الايجاد والمتقدم على المتقدم متقدم **فلو وجدا** اى الوجوب والامكان
لزم تقدم الصفة على الموصوف في الوجود لان وجود الواجب موصوف
بالوجوب ووجود الممكن موصوف بالامكان وتقدم الصفة على الموصوف
محال واعترض بان الوجوب عين وجود الواجب فلا يتقدم عليه والامكان
ان اريد به الجهة وهي كيفية نسبة الوجود الى الماهية فهو متاخر
عن الوجود المتاخر عن الايجاد وان اريد به الامكان الاستعدادى
وهو قوة للماهية فليس بصفة لوجود الممكن **قيل** على وجه المعارضة
لدليليه الوجوب والامكان **يناقضان الامتناع العدمى** لصدقه
على المعدومات **فيكونان وجوديين** لان نقيض العدمى وجودى **قلنا**
لا نسلم ان نقيض العدمى وجودى مطلقا **بل نقيض ما يكون عدما للوجود**
الخارجى يكون موجودا في الخارج لا نقيض الاعتبار العقلى والوجوب
والامكان نقيضا الامتناع وهو من الاعتبارات العقليه **واما القدم**
والحدوث اى كونهما من الاعتبارات العقليه **فلانهما لو وجدا** في الخارج
لقدم القدم وحدث الحدوث اذ لو عكس الامر لحدث القدم وقدم
الحدوث فيكون القديم حادثا لاتصافه بالقدم المتصف بالحدوث
والحادث قديما لاتصافه بالحدوث المتصف بالقدم وكل منهما محال
واذا قدم القدم وحدث الحدوث فيكون للقدم قدم وللحدوث حدوث
وينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث فيلزم التسلسل ولك
ان تمنع التسلسل بناء على ان قدم القدم وحدوث الحدوث عينهما
كالوجود فانه موجود بنفسه لا بوجود اخر **المبحث الثانى في احكام**

منع لدليل الملازمة

وفي نسخة الاعتبارات العقلية صح

الثانى بلغ

الوجوب لذاته وهي اربعة الحكم الاول انه ينافي الوجوب لغيره اي
الواجب لذاته وهو الذي لا يمكن ارتفاعه لا يكون واجبا لغيره وهو
الذي يرتفع بارتفاع الغير واطلاق الوجوب عليهما بالاشتراك اللفظي
والا اي ولو كان الواجب لذاته واجبا لغيره لارتفع بارتفاعه اي الغير
ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع علته فلا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته
هذا خلف الحكم الثاني انه اي الواجب لذاته ينافي التركيب فلا يكون
مركبا لا من اجزاء حسية ولا عقلية اذ لو كان مركبا لكان ممكنا لاحتياجه
الى الاجزاء المغايرة للمركب اذ الجزء مغاير للكل والمحتاج الى الغير
ممكن لذاته فان قيل لم لا يجوز ان يكون مركبا في العقل قلنا
واجب الوجود لا يشارك غيره في ماهيته لان كل ماهية لغيره مقتضية
لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهيته لزم امكانه تعالى
عن ذلك واذا لم يشارك غيره في ماهيته لم يحتج في العقل الى ان ينفصل
عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل الحكم الثالث انه لو قدر
كونه اي الوجوب لذاته ثبوتيا كما هو مذهب الحكماء لما زاد على الذات
والا اي ولو زاد على الذات لاحتاج اليه اي الى الذات التي هي غيره لكونه
خارجا عنها قائما بها وامكن لان المحتاج الى الغير ممكن لذاته فالوجوب
لذاته يكون ممكنا لذاته فالواجب لذاته يكون ممكنا لذاته وهو باطل
وما قيل انه اي الوجوب لذاته نسبة بينه اي بين الذات وبين
الوجود فتتأخر عنهما فتزيد على الذات ضرورة كون المتأخر عن الشيء
لا يكون نفسه ينافي الغرض المذكور وهو كون الوجوب لذاته ثبوتيا
اي موجودا في الخارج لان النسبة من الامور الاعتبارية المنافية

بل عينه

للثبوت في الخارج الحكم الرابع انه بتقدير كونه ثبوتيا لا يكون مشتركا
بين اثنين اي لا يجوز ان يوجد في الخارج واجبا الوجود لذاتيهما وسنذكره
في الالهيات فالواجب لذاته اذا اتصف بصفات كالعلم والقدرة والحياة
فالوجوب الذاتي لا يكون الا للذات وحده والصفات واجبة به اي بذاته
تعالى فتكون واجبة بالغير اذ الذات غيرها فلا يكون الواجب لذاته
متعددا ولا يمكن زوال صفاته وان كانت واجبة بالغير لامتناع زوال
موجبها وهو الذات الواجب بالذات المبحث الثالث في احكام الامكان
وذكر منها اربعة الحكم الاول انه اي الامكان يحوج اي يقتضي الاحتياج
الى السبب المؤثر وهو مذهب الجمهور لان الممكن لما استوى اليه طرفاه
اي الوجود والعدم امتنع وجوده الا لمرجح يرجح وجوده على عدمه والعلم
به بديهي لا يحتاج الى دليل لان كل عاقل اذا تصور الممكن والحاجة حكم
بالضرورة بانه محتاج الى المرجح والفرق بينه اي بين قولنا يمتنع ترجيح
احد طرفي الممكن بلا مرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه من البديهيات
الالف والاستيناس بذلك لا يقدح في بداهته فان الاصفهاني والامدي
ان يقال البديهيات قد تكون في التصديق خفيا لخفاء تصوراته وخفاؤه
لخفائها لا يقدح في بداهته اذ التصديق البديهي قد يتوقف على تصورات
مكتسبة قيل معارضة الامكان لا يحوج الى مؤثر لان الحاجة اليه ليست
ثبوتية والا اي لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة لانها اي الحاجة صفة الممكن
اذ يقال الممكن محتاج وصفة الممكن ممكنة فيكون لها اي للحاجة حاجة
اخرى وننقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل وايضا لو كانت ثبوتية
لكانت متقدمة على موصوفها المنسوبة هي اليه وهو الممكن لتقدمها على التأثير

ونحوه

بلغ

لكانت

المتقدم على وجود الاثر اى الممكن اما تقدم الحاجة على تاثير المؤثر فلان
الشى ما لم يحتج الى المؤثر لم يؤثر فيه المؤثر واما تقدم التاثير على وجود
الاثر فظاهر وهو اى تقدم الحاجة على الممكن الموصوف بها المنسوبة هى
اليه محال لامتناع تقدم الصفة على الموصوف والنسبة على المنسوب اليه
فتكون الحاجة عدمية فلا علة لها اذ الامور العدمية لا تحتاج الى علة
و لا المؤثرية التى هى صفة للمؤثر ايضا ثبوتية اى موجودة لانها لو وجدت
لكانت لانها صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر فكانت محتاجة الى
المؤثر لاحتياج الصفة والنسبة الى الموصوف والمنتسبين فتستدعى
مؤثرا له مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها ويتسلسل فعلم ان المؤثرية
عدمية فلا تحصل بها من المؤثر وجود وايضا التاثير فى الممكن اما ان يكون
حال وجوده او حال عدمه وكلاهما محال لانه ان كان حال الوجود فهو ايجاد
للموجود فيلزم تحصيل الحاصل وحال العدم فهو يقتضى وجود الممكن
حال عدمه فيلزم جمع بين النقيضين وهما العدم السابق والوجود اللاحق
وايضا لو احتاج الوجود اى وجود الممكن لامكانه الى مرجح لاحتاج العدم
اليه ايضا لكنه نفى محض فلا يكون اثرا للمؤثر فبطل التالى فبطل المقدم فهذه
اعتراضات اربعة بقرينة قوله اخرا وعن الرابع او خمسة باعتبار
انه وجه الاول بوجهين وهو المناسب لقوله واجيب عن الثلاث الاول
منها الدالة على ان الحاجة والمؤثرية ليستا بثبوتيتين وهى الاعتراض الثانى
ووجه الاول بانه لا يلزم من عدمية الحاجة وفق الاول بوجهيه ومن
عدمية المؤثرية وفق الثانى ان لا تكون الذات اى ذات الممكن محتاجا
اى موصوفا بالاحتياج و ذات المؤثر مؤثرا اى موصوفا بالمؤثرية

اى ولثبت م

ان كان صح

بيان
ايضا

لانه لا يلزم من عدم كون الوصف وجوديا ان لا يكون الشى موصوفا به
كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشى
معدوما والحق ان الحاجة والمؤثرية من الامور الاعتبارية فلا يكون
للحاجة حاجة اخرى ولا للمؤثرية مؤثرية اخرى وبتقدير ان يكون
لها ذلك فلا [illegible] التسلسل لانقطاعه بانقطاع اعتبار العقل
ثم اجاب عن الثالث بقوله والمراد من التاثير ان وجود المؤثر يستتبع
وجود الاثر يعنى ان وجود الاثر يحصل عقب وجود المؤثر بصفة
المؤثرية فالتاثير حال العدم ولا يلزم منه الجمع بين النقيضين لان
زمن الاثر عقيب زمن المؤثر من غير ان يتخللهما زمن ويعنى انه دام
الاثر بدوام المؤثر كما سيأتى فى الحكم الرابع فالتاثير حال الوجود
ولا يلزم منه ايجاد الموجود الذى هو تحصيل الحاصل لان المراد بالموجود
الحاصل بهذا الايجاد لا بايجاد اخر وهذا ليس بمحال وهذا كما يقال
السواد قائم بالجسم الاسود اى الاسود بهذا السواد وما قيل ان
المؤثر مؤثر حال حدوث الاثر وهى ليست حال وجود ولا حال عدم
يلزم منه اثبات الواسطة والحق ان التاثير فى شى بشرط انه موجود
او معدوم ممتنع ولا يلزم منه امتناع التاثير لذاته مطلقا اذ الضرورة
بشرط المحمول لا تنافى الامكان الذاتى فالمؤثر انما يؤثر فيه لا من
حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وايضا اجيب عن الاعتراضات
الثلاث من الاربعة بان يقال العلم بان شيئا ما يؤثر فى شى اخر او
يحتاج الى شى اخر بديهى يعرفه من ليس له اهلية النظر لا يقبل
التشكيك ومنع مثله مكابرة واجيب عن الاعتراض الرابع

فلان العدم اي عدم الممكن ان لم يوصف به وفي نسخة بمكن
فلا اشكال اذ الكلام في الممكن والغرض ان العدم ليس بممكن وان
وصف به جاز كونه اي العدم اثر المؤثر و حينئذ يكون المؤثر فيه
اي في العدم على ما سبق من التفسير للتاثير من قوله والمراد من
التاثير اي في جانب الوجود ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر
عدم علة الوجود وحاصله ان عدم الممكن المتساوي الطرفين وهما
الوجود والعدم لا يكون الا في العقل ولكون عدم المؤثر ممتازا
عن عدم الاثر في العقل يجوز ان يعلل عدم الاثر بعدم المؤثر
في العقل ولصعوبة هذا الاشكال وهو لزوم كون العدم محتاجا
الى المؤثر بتقدير كون الامكان موجبا قيل علة الحاجة هو الحدوث
فقط وهو مذهب قدماء المتكلمين او هو الامكان مع اي مع الحدوث
جزءا او شرطا وهو مذهب بعض اخر وعلى التقديرين لا يحتاج
العدم الى المؤثر وليس الامر كذلك لانه اي الحدوث صفة الوجود
لانه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم فيكون متاخرا عن
الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الحاجة الى المؤثر والحاجة
متاخرة عن علة الحاجة بالذات فلا يكون الحدوث علة لها ولا جزءا منها
اي من علتها ولا شرطا لتاثير علتها لانه متاخر عنها باربع مراتب
ولصاحب المواقف في هذا الكلام رده السيد في شرحه له فليطلب منه
الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يكون احد طرفيه اي الوجود والعدم
اولى به لذاته اي ذات الممكن بل وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته
على السواء لا اولوية لاحدهما على الاخر وهذا هو المختار عند الاكثر

لانه

بلغ

لانه حينئذ اي حين يحقق طرف ان امكن طريان الطرف الاخر المرجوح
فاما ان يطرا لسبب فينتقض الاولوية اي اولوية الطرف الراجح لان
عدمه اي السبب ضروري في توقفها على عدم طريان سبب الطرف الاخر
فلا تكون الاولوية لذاته بل مع انضمام ذلك اليه هذا خلف او يطرا
الطرف الاخر لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح وهو محال بل اولى بالاستحالة
اذ ترجيح احد المتساويين محال فكيف المرجوح وان لم يمكن طريانه
كان الطرف اولى واجبا والاخر ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا وهذه
المسألة فرع على ما قبلها فانهم لما بينوا ان علة الاحتياج الامكان
او الحدوث وان وقوع احد طرفي الممكن محتاج الى مؤثر قيل فهل يجوز
ان يكون المؤثر ذاته حتى يترجح احد طرفيه بذاته اولا بل يجب ان
يكون خارجا فاجيب بانه لا يجوز ذلك الحكم الثالث للامكان ان الممكن
ما لم يتعين اي يجب صدوره عن مؤثره اي موجبه وهو العلة التامة
لم يوجد اي لو وجد ولم يجب صدوره عنه لامكن تخلفه عن العلة التامة
والتخلف عنها محال فامكان التخلف محال لان امكان المحال محال
وذلك التعين يسمى الوجوب السابق لسبقه وجود الممكن واذا وجد
الممكن فحال وجوده لا يقبل العدم اي يمتنع عليه العدم والا يلزم
الجمع بين النقيضين واذا لم يقبل العدم يكون واجبا
الوجوب اللاحق لانه يلحق الممكن بعد الوجوب السابق
وعند المنطقيين يقال له الضرورة بشرط المحمول فالوجوبان السابق
واللاحق عرضا للممكن لا من ذاته بل من غيره فان الاول عرض له بالنظر
الى علته التامة والثاني بالنظر الى وقت وجوده فلا ينافيان الامكان

بالاستحالة صح

وذلك الوجوب الثاني هو صح

الذاتي وهو نشأ وكذا نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن الحكم الرابع
للامكان الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة البقاء اي يستمر
احتياجه اليه لبقاء الامكان الموجب له اي للاحتياج فان الامكان
للممكن ضروري والا اي ولو لم يكن ضروريا لجاز ان ينفك عنه فينقلب
الممكن واجبا او ممتنعا وهو محال وايضا لو لم يكن الامكان له ضروريا بل
ممكنا لاحتاج الممكن في حصول امكانه الى سبب يؤثر لكن تاثير المؤثر
في شيء مسبوق بالامكان لان الشيء ما لم يكن ممكنا امتنع تاثير المؤثر
فيه واذا ثبت ان سبب الاحتياج وهو الامكان باق حالة البقاء ثبت
احتياجه الى السبب المؤثر وهو المطلوب قيل احتياجه اليه حالة
البقاء ممتنع اذ تاثير المؤثر فيه اما في امر حاصل وهو الوجود الذي
حصل قبل فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال او في امر متجدد فالحاجة له
دون الباقي وهو خلاف المفروض قلنا المعني بالتاثير حالة البقاء
دوام الاثر بدوام المؤثر فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا التاثير في متجدد
والحق ان المؤثر هنا هو المبقي ذا شيء البقاء ~~الذي لم يكن حاصلا بالتاثير~~
الذي لم يكن حاصلا بالتاثير الاول وهو امر متجدد المبحث الرابع في
احكام القدم وهو قسمان حقيقي يراد به عدم المسبوقية بالغير ويسمى
ذاتيا وقد يراد به عدم المسبوقية بالعدم ويسمى زمانيا واضافي
يراد به كون ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان
وجود آخر فالذاتي اخص من الزماني والزماني اخص من الاضافي
وهو اي القدم الحقيقي ينافي تاثير الفاعل المختار اي لا يجوز ان يكون
اثرا له اتفاقا من الحكماء والمتكلمين لانه اي تاثير المختار في شيء مسبوق

بقصد

خلا يكون الممكن في ذاته ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا أص

لا للباقي أص

بقصد المقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال لانه
تحصيل الحاصل وهو محال والحاصل ان تاثير المختار يستلزم حدوث
الاثر فلا يجوز ان يكون اثره قديما والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقاد
قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه موجب بالذات لا مختار ولو اعتقدوا انه
مختار لما جوزوا اسناده اليه كذا ذكره الامام والمشهور عنهم انه تعالى
مع كونه موجبا له قدرة واختيار ولانهما عندهم عبارة عن ان يصح
الفعل من الفاعل بمشيته من غير ان يجب تعلق شيء فهو تعالى قادر مختار
بالفعل لا بالقوة اذ ليس صدور الفعل عنه لداع يدعوه اليه بل لم
يزل ولا يزال يصدر عنه ما يشاء فبهذا الاعتبار يكون فعله قديما
دائما بدوامه فعلم ان كونه موجبا بمعنى صدور الفعل عنه دائما لا ينافي
الاختيار على ما فسروه ثم المتكلمون من الاشاعرة اتفقوا على نفيه اي
نفي القدم الحقيقي عما سوى ذاته وصفاته والمعتزلة وان انكروا
قدم الصفات ظاهرا وهربوا عن اطلاق لفظ القديم عليها لكنهم اي
بعضهم وهم القائلون بالحال قالوا به اي بقدم الصفات في المعنى اي
يلزم ذلك من قولهم لانهم اثبتوا مع الله تعالى في الازل احوالا خمسة
لا اول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي
اي الالوهية حالة خامسة اثبتها ابو هاشم الجبائي علة للاربعة فقالوا
مميزة للذات اي لذاته تعالى عن غيره المشارك له في مفهومها وفي بقية
الصفات فالقديم متعدد متكثر وفيه بحث لان قولهم بالاحوال لا
يقتضي القول بقدم الصفات كيف والاحوال لا موجودة ولا معدومة
والقديم موجود فلا يلزم من قولهم تعدد القديم وللمتكلمين على
نفي التعدد ادلة عقلية كقولهم كل ما سوى الله ممكن وكل ممكن حادث

وقدرته خالية عن الامكان أص

ن ذات

وسمعية كقوله تعالى الله خالق كل شي وخبر كان الله ولم يكن معه شي والاجماع
على تكفير من اثبت القدما والتحقيق ان المراد بالقدم القدم الزماني
لا الذاتي فانه مقصور على ذاته تعالى وقول بعضهم ان صفاته تعالى قديمة
واجبة بالذات معناه بذاته تعالى بمعني انها لا تفتقر الى غير ذاته ولا
ينفك عنها المبحث الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم
اى كون وجود الشي مسبوقا بعدمه ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث
بالحاجة الى الغير اي بحاجة الى غيره في الوجود ويسمى حدوثا ذاتيا والاول
اخص من الثاني وبقي قسم اخر وهو الحدوث الاضافي وهو كون ما مضى
من زمان وجود الشي اقل من زمان ما حدث بعده وهو اخص من الزماني
قال الحكما الحدوث بالمعنى الاول اى الحدوث الزماني يستدعي مادة ومحلا يكون
موضوعا للحادث ان كان عرضا وهيولى ان كان جوهرا ومتعلقه ان كان
نفسا ومدة وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان وذلك مبني على اصلهم الفاسد
وهو نفي الفاعل المختار اما الاول وهو كونه يستدعي تقدم مادة فلان
امكان وجود المحدث موجود قبله اى قبل المحدث اذ لو لم يوجد امكانه
قبله لوجد اما وجوبه او امتناعه فيلزم الانقلاب عن الوجوب او الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي وانه باطل وهذا الامكان وجودي اذ لو لم يكن
الممكن ممكنا في نفسه وليس بجوهر لكونه نسبة اضافية فهو عرض فيكون له
محل موجود يقوم به وذلك المحل غير هذا المحدث لتقدمه عليه فلو كان
محله ذلك المحدث لزم تقدم الشي على نفسه فهو اى ذلك المحل هو المادة
فعلم ان الحادث مسبوق بالمادة واما الثاني وهو كونه يستدعي تقدم
مدة فلان عدمه اى عدم الحادث قبل وجوده وهذه القبلية ليست
بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح لان عدم الشي ليس علة

لوجوده

لوجوده ولا بالذات اى الطبع كتقدم الجزء على الكل لان هذا المتقدم
يجتمع مع المتاخر وعدم الشي لا يجتمع مع وجوده ولا بالشرف كتقدم العالم
على المتعلم لان عدم الشي ليس اشرف من وجوده ولا بالمكان والرتبة
كتقدم الامام على ماموميه وتقدم الجنس على النوع اذا ابتدى من الجانب
الاعلى لان عدم الشي ليس متقدما على وجوده بهذا التقدم فهي اي
تلك القبلية بالزمان فعلم ان لكل حادث مادة ومدة واجيب عن الدليل
الاول الدال على ان الحادث مسبوق بالمادة بان الامكان امر عدمي كما
مر والامر العدمي لا يستدعي محلا يقوم به الا في الذهن وعن الدليل
الثاني الدال على ان الحادث مسبوق بالمدة بان القبلية ليست منحصرة
في الاقسام المذكورة بل قد يكون بغير ذلك كقبلية اليوم على الغد فانها ليست
بالعلية ولا بالذات ولا بالشرف ولا بالمكان وهو ظاهر ولا بالزمان
لامتناع ان يكون للزمان زمان وفي كل من الجوابين بحث للحكما يطلب
من المطولات الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث
ثلاثة الاول في بيان حقيقتهما ومغايرتهما للوجود والماهية وكونهما
ثبوتيين الوحدة كون الشي بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة اى متشابهة
في الماهية بان لم ينقسم اصلا وهي الوحدة الحقيقية كالمفارقات او
ينقسم الى امور غير متشاركة في الماهية وهي غير الحقيقية كالمركبات
كالانسان المنقسم الى الاعضاء المختلفة الحقيقة فتعريف الوحدة
يشملهما ولو نوزع فيه فان المفارق والمركب معروضان للوحدة لا نفسها
فهما من اقسام الواحد والكثرة ما يقابلها فهي كون الشي بحيث ينقسم الى
امور متشاركة في الماهية وتعريفهما بما ذكر تعريف لفظي والا فهما
غنيان عن التعريف فانهما بديهيان ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية

والا لكان كل موجود وماهية واحداً وهو باطل فان الكثير من حيث هو
كثير كعشرة من الافراد الانسانية لا من حيث انها عشرة من عشرات موجود
وانسان اي ماهية و لا ريب انه من هذه الحيثية ليس بواحد لامتناع
كون الشي واحدا وكثيرا من جهة واحدة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية
والا لكان كل موجود و ماهية كثيرا وهو باطل اذ الواحد من حيث هو
واحد كزيد مثلا موجود وماهية وليس بكثير من هذه الحيثية وايضا لو
كانت الوحدة او الكثرة عين الوجود او الماهية لزم تبدل الموجود والماهية
عند تبدلها وليس كذلك فانا اذا جمعنا مياه اواني كثيرة في اناء واحد
حتى صار ماء واحدا او فرقنا ماء اناء واحد في اواني حتى صار مياها
كثيرة فقد زالت الكثرة والوحدة مع ان الموجود والماهية بحالهما
من غير زوال فالوحدة والكثرة لا يكونان عين الوجود والماهية
بل تعرضان لهما و الوحدة ثابتة في الخارج عند الحكما لانها جزء
من الواحد الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في
الخارج وفيه بحث وهو انه ان اريد بالواحد معروض الوحدة
فلا نسلم انها جزؤه او المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود ولانها
لو كانت عدما لكانت عدم الكثرة لكونها مقابلة لها لامتناع كونها
عدما صرفا او عدما لغير الكثرة ~~[illegible]~~ والكثرة
مجموع الوحدات العدمية فهي ايضا عدمية فيكون المتقابلان اي
الوحدة والكثرة عدميين وهو محال فالوحدة وجودية وفيه بحث
لان النقيضين قد يكونان عدميين كالعمى واللاعمى والامتناع
واللاامتناع وتحقيقه انه ليس بين النقيضين منع خلو في الوجود
بل في الصدق ~~[illegible]~~ والكثرة في الخارج

مجموع

مجموع الوحدات العدمية[الوجودية صح] فتكون هي وجودية ايضا وهو المطلوب
وعورض من جهة المتكلمين بان الوحدات ليست موجودة في الخارج
لانها لو وجدت فيه لكانت مشاركة في كونها وحدات لان الوحدة مقولة
على افرادها بالتواطؤ وكانت متميزة بخصوصيات مخصوصة فيكون لها
اي للوحدات وحدات اخر وينتقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم
التسلسل المحال والحق ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات العينية
بل هما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج ولا يلزم شي مما
ذكر هذا فرع على وجود الوحدة والكثرة الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها
بل بالعرض لان اقسام التقابل بالذات اربعة السلب والايجاب
والعدم والملكة والتضاد والتضايف ولا تقابل بينهما بالاولين
اذ ليس احدهما عدم الاخرى لما مر من كونهما وجوديتين ولانه لو كانت
احديهما عدم الاخرى لامتنع الجمع بينهما واللازم باطل ولا تقابل
بينهما بالاخيرين اذ ليست احديهما ضدا لها اي للاخرى ولا متضايفة
لها لتقوم الكثرة بها اي بالوحدة وامتناع تقوم احد المتضادين او
المتضايفين بالاخر فعلم انه لا تقابل بينهما باحد الوجوه الاربعة
بل التقابل بينهما لكونها اي الوحدة مكيال الكثرة بمعنى ان الوحدة
يعد الكثرة ~~[illegible]~~ وهو اي كون الوحدة مكيال
الكثرة اضافة عرضت لها فالتقابل بينهما بالتضايف باعتبار
عروض المكيالية والمكيلية لا بالذات ~~[illegible]~~
بالذات البحث الثاني في اقسام الوحدات وهي تعلم من اقسام
الواحد اذ قسمة المعروض تتضمن قسمة العارض الواحد ان منع

فرع

بلغ الثاني

فينتقض بعضها ببعض ...

... الكثرة من حيث الكمالية والكيلية

... في النسخة التي كان ... بالكثرة الكيلية ... الوحدة ... مكيال لها

نفس تصور مفهومه عن الحمل على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا
الانسان وان لم يمنع عنه فهو واحد من وجه كثير من وجه [illegible]
لامتناع ان يكون الشيء الواحد كثيرا وواحدا من وجه واحد [illegible]
فيه ان كانت نفس الماهية اي ماهية تلك الكثرة التي هي معروض
الوحدة بان تكون مقولة على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو فهو
الواحد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية التي هي تمام ماهيتهما
وان كانت جهة الوحدة جزءا منها اي من ماهية تلك الكثرة فهو الواحد
بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقائق
في جواب ما هو كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية التي هي الجزء المشترك
بينهما او الواحد بالفصل ان كانت مقولة في جواب اي شيء هو في ذاته
كاتحاد زيد وعمرو في الناطقية التي هي الجزء المميز وان كانت جهة
الوحدة خارجة عنها اي عن ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالعرض
لكونه اما واحدا بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض الذي هو
محمول عليهما او واحدا بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان
الذي هو موضوع لهما اذ يقال الانسان كاتب وضاحك او واحدا
لا بالمحمول ولا بالموضوع بل بالنسبة كاتحاد النفس والملك
في التدبير والتصرف وترك هذا القسم لكونه قريبا من الواحد
بالمحمول والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا وهو الواحد الحقيقي
فان لم يكن له مفهوم سواه اي سوى عدم قبول القسمة فهو الوحدة
الحقيقية وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع اي قابلا
للاشارة الحسية وهو النقطة الشخصية كهذه النقطة او تلك النقطة

اولا

او لا يكون ذا وضع وهو المفارق ويقال له المطلق كالعقل والنفس لا يقال
الواحد بالشخص يمتنع حمله على كثيرين وكل من النقطة والوحدة والمفارق
امر كلي فكيف يصح حمله عليها لانا نقول لم ندع ان ماهية كل منها واحد
بالشخص حتى يرد عليه ذلك بل ندعي ان الوحدة الشخصية اذا عرضت لشيء
لا مفهوم له سوى الانقسام فذلك الشيء كذا وكذا وان قبلها اي القسمة
وتشابهت اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاتصال سواء قبل القسمة لذاته
كالمقدار او بواسطة كالجسم البسيط والا اي وان لم تتشابه اجزاؤه
فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانساني المنقسم الى اعضائه بخلاف
الجسم البسيط كالماء وقيل وفي نسخة وقد يقال الواحد المقدارين يتلاقيان
عند حد مشترك كضلعي الزاوية المحيطين بها او لكل مقدارين يتلازم
طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر سواء كان هذا التلازم
طبيعي كمفاصل الاعضاء ام صناعي كاجزاء السلسلة وايضا فالواحد
بالشخص سواء كان بالاتصال ام بالاجتماع ان حصل له جميع ما يمكن
له بان لا يمكن الزيادة فيه كخط الدائرة فهو الواحد الغير التام
والواحد التام اما طبيعي او وضعي او صناعي كزيد ودرهم وبيت
باللف والنشر المرتب فان الطبيعة الانسانية تقتضي ان يحصل
لزيد جميع ما يمكن له من الاعضاء ونحوها ووضع الملك ان يحصل للدرهم
جميع ما يمكن له من المقدار المعين ذهبا او فضة وصناعة الصانع تقتضي
ان يحصل للبيت جميع ما يمكن له من الجدران والسقف ثم الاتحاد بين
الشيئين ان كان بالنوع كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية يسمى
وان كان بالعرض فان كان في الكم عددا كان او مقدارا كاتحاد ثوبين

في الطول والعرض يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الانسان في
الاسود والفنار في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد
زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الشاردة الهوا
في الكرية يسمى مشاكلة ونوقش بان الشكل من الكيفيات المختصة بالكميات
فالاتحاد فيه راجع الى الاتحاد في الكيف وهو يسمى مشابهة لا مشاكلة
وان كان في الوضع بان لا يختلف البعد بينهما كاتحاد سطح محدب كل فلك
وسطح مقعر يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف
فانه عند انكباب احدهما على الاخر تنطبق اطرافهما يسمى مطابقة واما الاتحاد
في بقية العوارض فليس لاقسامه اسما خاصة واعلم ان الواحد مقول
على اقسامه بالتشكيك لا بالاشتراك ولا بالتواطؤ لكونه مفهوما متفاوتا
بالاولية اذ الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى بها
من الواحد بالجنس وهو اولى بها من الواحد بالعرض وما لا ينقسم من الواحد
بالشخص اولى بها مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو اولى بها مما ينقسم الى
اجزاء مختلفة والكثير ايضا مقول على اقسامه بالتشكيك لكن التفاوت
فيه انما هو بالاشدية المبحث الثالث في اقسام الكثير اختلف المتكلمون
وغيرهم في الغيرين فقالت المعتزلة والحكما كل شيئين فرقهما متغايران
وقال مشايخنا اهل السنة الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات
والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بان لا يكون احدهما
قايما بالاخر ولا مقوما له فهما غيران كالانسان والفرس والاب
والابن اذ الاب والابن وان لم يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بحسب [الفعل] وصف
الابوة والبنوة لكن يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر بحسب الذات

والا

بلغ

والا اي وان لم يكن كذلك وان كان احدهما قايما بالاخر كالسواد والجسم
والعلم والعالم فهما صفة وموصوف او كان احدهما مقوما للاخر كالبيت
والجدران فهما كل وجزء ولهذا الاصطلاح قالوا اي مشايخنا الصفة مع الذات
لا هو اي ليس عين الذات وهو ظاهر ولا غيره لان الصفة قايمة بالذات
والمعنى على ما قاله في المواقف لا هو بحسب الوجود الذهني ولا غيره بحسب
الوجود الخارجي او لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية
والوجود فعلى هذا الاصطلاح تنحصر الاشيا في الغيرين والصفة والموصوف
والكل والجزء وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين متغايران فالغيران
ان اشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو المشتركين في الانسانية فمثلان والا
اي وان لم يشتركا في تمام الماهية فمختلفان والمختلفان متلاقيان ان
اشتركا في موضوع واحد كالسواد والحركة فانهما يعرضان الجسم فالجسم
موضوع لهما والمراد بالموضوع هنا ما يقابل المحمول لا محل العرض كما يقال
الجسم اسود الجسم متحرك والمتلاقيان متساويان ان صدق كل واحد
منهما على كل ما يصدق عليه الاخر كالانسان والناطق ومتداخلان
ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الاخر وحينئذ فان صدق الاخر
على جميع افراده فهو اي فالاخر اعم مطلقا ومقابله الاخص مطلقا كالحيوان
والانسان والا اي وان لم يصدق الاخر على جميع افراده فكل منهما
اعم من الاخر من وجه واخص منه من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان
متباينان ان لم يشتركا في الموضوع والمتباينان متقابلان ان امتنع
اجتماعهما في موضوع واحد تخرج المتضادان [illegible] كالسواد والبياض
المتقابلان ~~تخلل~~ في موضوع واحد من جهة واحدة تخرج به كالابوة والبنوة
[illegible]

المتلاقيان ... بلغ

الذي هو ابن لعمرو واب لبكر اذ الابوة والبنوة قد
اجتمعا فيه لكن لا من جهة واحدة في زمان واحد دخل به نحو
اذ المتقابلان وهما الصحة والمرض قد اجتمعا
فيه لكن لا في زمان واحد والمتقابلان اما وجوديان او احدهما وجودي
والاخر عدمي اذ لا تقابل بين عدميين كما سيأتي فان كانا وجوديين وامكن
تعقل احدهما بالذهول اي مع الذهول عن الاخر فضدان سواء كان
بينهما غاية الخلاف بان يكون مقتضى كل مغايرا لمقتضى الاخر كالسواد
فمقتضاه اجتماع البصر والبياض مقتضاه افتراقه او لا كالسواد والحمرة
خلافا للحكماء في اشتراطهم غاية الخلاف وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول
عن الاخر فمتضايفان كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والاخر
عدميا فان اعتبر في التقابل بينهما كون الموضوع مستعدا للاتصاف
بالمقابل الوجودي اي قابلا للاتصاف به بحسب شخصه او نوعه
او جنسه فعدم وملكة حقيقيان كالعمى والبصر بالنسبة الى زيد
الذي صار اعمى فانه قابل للبصر بحسب الشخص او الى الاكمه او
العقرب اذ الاكمه قابل للبصر لا بحسب شخصه بل بحسب نوعه
الذي هو الانسان والعقرب قابل له لا بحسب شخصه ولا نوعه
بل بحسب جنسه الذي هو الحيوان لا بالنسبة الى الحائط وان اعتبر
فيه وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه به اي بذلك الامر الوجودي
في ذلك الوقت فملكة وعدم مشهوران في العرف العام كاللحية وعدمها
بالنسبة الى الكوسج لا الى الطفل وان لم يعتبر فيه فيكون الموضوع مستعدا
للاتصاف بذلك فسلب وايجاب كزيد انسان زيد ليس بانسان

الي الكوسج لا الي الطفل

فانحصر

فانحصر المتقابلان في الضدين والمتضايفين والعدم والملكة والسلب
والايجاب لا يقال حصرها فيها ممنوع لان المتقابلين قد يكونان
عدميين كالعمى واللاعمى لانا نقول العدم المطلق لا يقابل العدم
المطلق لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه ولا المضاف لكونه مجتمعا
معه ضرورة صدق المطلق على المقيد وكذا المضاف لا يقابل العدم المضاف
لصدقهما على كل موجود المضاف
اليه كعدم الفرس وعدم الحجر لصدقهما على كل موجود
وايضا اللاعمى الذي
هو سلب العمى انما هو البصر فرجع الى العدم والملكة وان جعل عبارة
عن عدم قابلية المحل للبصر كان سلبا لامر وجودي فرجع الى السلب
والايجاب قال اقسام التقابل يدخل بعضها في بعض كالتضاد في التضايف
اذ السواد من حيث هو ضد البياض مضاف اليه لانهما وجوديان
لا يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فلا يكون التضاد قسيما
للتضايف بل قسما منه قلنا المضاف حيثية السواد لا هو اي لا
السواد الذي هو ضد له فالسواد من حيث الذات ضد للبياض
ومن حيث العارض وهو كونه ضدا له مضاف اليه قيل المقابل
من حيث انه مقابل مندرج تحت المضاف لان المقابلة انما تتحقق بين
شيئين فكيف يكون المضاف مندرجا تحته اي المقابل اذ يلزم ان
يكون الاخص من شيء مطلقا اعم منه مطلقا فلا يصح ان يكون موردا
لقسمته الى الاقسام الاربعة قلنا لا امتناع في ان يكون الشيء اعم من
اخر باعتبار ذاته واخص منه باعتبار عارض له كالحيوان اعم

العدم

عدم صحة

عدم الفرس والحجر صدقهما على كل موجود

لخصوص تضادهما لتعين ذاتيهما وتضايفهما لحيثيتهما العارضة لهما في الحصر

من الانسان ذاتا واخص منه عارضا مثل الحيوان الكاتب وهناكذلك
اذ المضاف مندرج تحت ما صدق عليه المتقابل اى ذات عرض لها
المقابلة وهو اى المتقابل بهذا المعنى اعم من المضاف لصدقه على الضد
والايجاب والسلب والعدم والملكة وعدم صدق المضاف عليها ومندرج
تحته اى تحت المضاف التقابل ~~باعتبار وصف التقابل~~ او التقابل
اى ذات المتقابل ~~من حيث التقابل~~ لا بالذات اى ذات المتقابل وهو
من غير اعتبار هذا الوصف لانه اعم ويوجد للشيء من حيث هو ويتنوع جنسه
على اقسام الكثير النوع الاول المثلان لا يجتمعان في محل واحد والا اى ولو
اجتمعا في محل واحد لاتحدا بحسب العوارض ايضا كما اتحدا بحسب الماهية
لاتحادهما حينئذ في الماهية ولوازمها والمحل فكلما يعرض لاحدهما يعرض
للاخر وحينئذ فلم يتميزا فيكونان هو هو اى احدهما عين الاخر لا مثلين
لامتناع الاثنينية بدون امتياز وجوز المعتزلة اجتماعهما واحتجوا
بان الجسم يعرض له سواد ثم سواد آخر ثم آخر الى ان يبلغ غايته
فاذا جاز حلول مثل واحد في محل جاز حلول مثل آخر فيه لان حكم الشيء
حكم مثله ورد بانهم ان ارادوا انه يجوز حلول مثل آخر على سبيل
البدل فمسلم ولا يلزم اجتماعهما او على سبيل الجمع فممنوع والقول بان
حكم الشيء حكم مثله لا يستلزم ذلك واما حكاية السواد فلا نسلم فيه
التماثل اذ السوادات متخالفة بالشدة والضعف النوع الثاني
المتقابل بالذات اى بغير وسط انما هو بين السلب والايجاب اما بين
غيرهما فبالعرض لان كل واحد من المضافين والضدين والعدم
والملكة انما يقابل الاخر لاستلزامه اى كل من هذه المتقابلات عدمه

اي

اى عدم المقابل الاخر اذ السواد انما يقابل البياض لاستلزامه عدم
البياض وكذا الابوة انما يقابل البنوة لاستلزامها عدم البنوة
فهذا الاستلزام هو الوسط والا اي وان لم يستلزم وجود احدهما
عدم الاخر لم يكن بينهما تقابل فهما كسائر المتباينات كالسواد والجسم
ولم يذكر العدم والملكة لان الاستلزام المذكور بينهما اظهر النوع
الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معا سواء وجد
الموضوع ام لا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بل يكون
احدهما صادقا والاخر كاذبا واما المتقابلات في بقية الاقسام
فيجوز كذبهما معا اما المضافان فيكذبان بخلو المحل عنهما كخلو
بعض الحيوانات عن الابوة والبنوة واما الضدان فيكذبان بان لا يكون الشيء
موجودا لعدم المحل كقولنا لزيد المعدوم انه ابيض واسود
واتصافه اى ولا اتصاف المحل بالوسط الذى له اسم محصل كالفاتر
المتوسط بين الحار والبارد وبالوسط الذى ليس له اسم
محصل بل يعبر عنه بسلب الطرفين ~~كالاعدل والاحسن~~ كالعدل
والجور وخلوه اى ولخلو المحل عن الجميع اى الطرفين والوسط كالجسم
الشفاف مثل الفلك فانه خال عن جميع الالوان واما العدم
والملكة فيكذبان اما لعدم الموضوع كقولنا المعدوم انه بصير واعمى
او لانتفاء عدم استعداده اى الموضوع لها اى للملكة لا بحسب
شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه كقولنا للسواد اعمى
وبصير النوع الرابع المضافان يتلازمان في المحل ذهنا وخارجا طردا
اى يستلزم وجود كل منهما وجود الاخر وعكسا اى يستلزم رفع كل منهما

الاول

الثاني

الثالث

امتناع

الرابع

رفع الآخر **والضدان قد يلزمان المحل على البدل** اي يكون احدهما
لا بعينه لازما للمحل **فيتعاقبان** بلا تخلل وسط **كالصحة والمرض**
فانهما يتعاقبان على البدل كذلك عند من لا يقول بان الحالة الوسطى
او لا يتعاقبان كالحركة من الوسط اي وسط المسافة **واليه** اي الى
الوسط **فانه لا بد ان يتوسطهما سكون على المشهور** كما ياتي في مباحث الميل
وقد يلزم احدهما اي احد الضدين بعينه المحل **كبياض الثلج** وسواد
القار الفرع **الخامس الاستقراء دل على ان التضاد** الحقيقي **لا يكون الا
بين نوعين اخيرين** وفي نسخة آخرين **داخلين تحت جنس واحد** سافل
كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران داخلان تحت جنس سافل
وهو اللون وفوقه الكيفية المبصرة التي فوقها الكيفية المحسوسة
التي فوقها الكيف **و** ايضا الاستقراء دل على **ان المتباينين لا يتضادهما
شيء واحد** تضادا حقيقيا والا يلزم ان يكون ضد الواحد اكثر من
واحد ولا يرد النقض بالحركة من الوسط والسكون من حيث انهما متباينان
تضادهما شيء واحد وهو الحركة الى الوسط لانا لا نسلم ان السكون تضاد
للحركة بل هو عدم الحركة عما من شانه الحركة فبينهما تقابل العدم
والملكة **الفصل السادس** من باب الامور العامة **في العلة
والمعلول وفيه مباحث** اربعة **الاول** اقسامه اي ما ذكر من العلة
~~....~~ والمراد بها ما يحتاج اليه الشيء مطلقا **وهي** اي
اقسامها **اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا منه او لا
يكون** جزءا منه بل يكون خارجا عنه **فالاول** وهو ما يكون جزءا منه
اما ان يكون الشيء موجودا به **بالفعل وهو الصورة** كالهيئة للسرير

او

او يكون موجودا به بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير وتسميته
بالمادة باعتبار توارد الصور المختلفة عليه **ويسمى العنصر** ايضا
باعتبار كونه مبدا للتركيب **والقابل ايضا** باعتبار قبوله الصور
والاسطقس ايضا باعتبار انتهاء التركيب اليه وركنا ايضا باعتبار
انه احد المبادي الداخلة **والثاني** وهو ما لا يكون جزءا منه
اما ان يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل كالنجار للسرير **او يكون
مؤثرا في مؤثريته** اي مؤثرية الفاعل وهو ما يصير الفاعل لاجله
فاعلا **وهو الداعي للفعل والغاية** له كالجلوس على السرير فان النجار
ما لم يتصور فائدة وجود السرير لم يفعله والفاعل والغاية مختصان
باسم علة الوجود فقط والصورة والمادة لا يوجدان الا للمركب
والغاية علة في الذهن معلولة في الخارج واعلم ان علة الشيء ما
يحتاج اليه الشيء فان كان جميع ما يحتاج اليه فهو العلة التامة
وان كان بعضه فالناقصة فيدخل في التامة الشرائط وزوال
الموانع والناقصة اربع صورية ومادية وفاعلية وغائية كما تقرر
المبحث **الثاني في** بيان جواز **تعدد العلل والمعلولات** وهو قسمان
تعدد العلة مع وحدة المعلول وعكسه فالاول ما ذكره بقوله **المعلول
الواحد بالشخص** وهو ما يمنع تصوره من حمله على كثيرين **لا يجتمع
عليه علل مستقلة** بحيث يستلزم وجود كل منها وجود المعلول
خلافا لبعض المعتزلة **والا** اي ولو اجتمع عليه علل كذلك **لاستغنى
المعلول بكل واحدة منها عن كل واحدة** ~~....~~ منها **فيكون مستغنيا
ومحتاجا عنها واليها** اي مستغنيا عن كل منها ومحتاجا الى كل منها **وهو** اي

معاصر

الخامس

بكسر الخاء

الاول

الثاني

الشيء

كون مستغنيا عن شيء محتاجا اليه كلاهما وهو اي كون الشيء مستغنيا عن شيء ومحتاجا اليه معا محال فاجتماع العلل على معلول واحد محال واعترض بان جهة الاحتياج غير جهة الاستغناء لان الاحتياج بسبب الحصول باحدهما معينا والاستغناء بسبب الحصول بغيره ولهذا استدل بعضهم على المدعى بانه لو اجتمع عليه علتان مستقلتان فمعلول الثانية ان لم يكن معلولا للاولى بعينه فهو خلاف المفروض وان كان اياه فيلزم تحصيل الحاصل لان كان المعلول باقيا واعادة المعدوم بعينه ان لم يكن باقيا وكل منهما محال والمتماثلان المتحدان بالنوع يجوز تعليلهما بمختلفين اي بعلتين مختلفتين مستقلتين يعني ان احد المتماثلين واقع باحديهما والاخر بالاخرى كالتضاد بين السواد والبياض فانه نوع مندرج فيه فردان متماثلان احدهما تضاد السواد للبياض والاخر تضاد البياض للسواد والاول معلل بالسواد بالقياس الى البياض بمعنى ان السواد محل لتضاد البياض والاخر معلل بالبياض بالقياس الى السواد بمعنى ان البياض محل لتضاد السواد والقسم الثاني ما ذكره بقوله كمعلولات متعدده كالاثار الصادرة عن كل من العناصر الاربعة وكذا البسيط يجوز تعدد اثاره ان تعددت الالات والمواد كالنفس الناطقة فانها مصدر الاحساسات وحركات مختلفة بحسب القوى والاعضاء التي هي الاتها وكالعقل الفعال فانه مصدر الاثار مختلفة بحسب المواد والقوابل وان لم تتعدد الالات والمواد كما في البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه منعه اي تعدد اثاره جمهور الحكما

اي صح

وتمسكوا

بلغ

وتمسكوا عليه بان البسيط الحقيقي لو صدر عنه امران فلا ريب ان مصدريته لذاك اي مفهوم كونه مصدرا لهذا غير مفهوم كونه مصدرا لذاك لجواز ان يعقل احد المفهومين دون الاخر فان دخلا كالمفهومان او دخل احدهما في ذاته اي البسيط لزم التركيب وهو خلاف المفروض وان خرجا عنها كانا معلولين له اذ اللوازم معلولة الملزومات فيعود الكلام اليهما ويقال مصدرية البسيط لهذه المصدرية غير مصدريته لتلك الى اخر ما مر ويلزم التركيب او التسلسل وهما محالان واجيب عنه بان المصدريتين لو كانتا خارجتين لكانتا معلولتين قلنا ممنوع لان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لانها من قبيل الاضافات وهي غير متحققة في الخارج كما سيجي فلا يحتاج الى موجد وبتقدير الاحتياج اليه يكون التسلسل في الامور الاعتبارية والتسلسل فيها ليس بمحال كما مر وعورض بتسليمه بان الجسمية تقتضي التحيز اي الحصول في الحيز وتقتضي قبول الاعراض الوجودية كالمقادير عندكم ايها الحكما مع بساطتها اي الجسمية والاول وهو التحيز غير الثاني وهو قبول الاعراض فتكون الجسمية البسيطة مصدرا لامرين مختلفين فبطل قولكم وقيد الاعراض بالوجودية لان قبول الاعراض العدمية لا ينافي البساطة كصفات التنزيه لله تعالى واجاب الحكما عن هذه المعارضة بانا لا نسلم ان الجسمية بسيطة بل مركبة من المادة والصورة فتقتضي بواسطة الابعاد اللازمة للصورة التحيز وبالماهية قبول الاعراض فلا تتعدد اثار البسيط

بلغ مقابلة الثالث

المحقق واما الاشاعرة فلم يجوزوا تعددها كما علم من الجواب عن تمسك الحكما وقالوا جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتدا المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر اى الفاعل وشرطه الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر وتحققه فيكون مقوما له والشرط اى شرط المؤثر ما يتوقف عليه تاثيره لا تحقق ذاته كاليبوسة للنار فان تاثير النار في الشئ يتوقف على يبوسته ولا يتوقف عليها تحقق ذات النار المبحث الرابع في ان البسيط هل يجوز ان يكون فاعلا لشئ وقابلا له معا قيل اى قال جمهور الحكما الشئ الواحد الذى لا تكثر فيه بوجه لا يكون فاعلا وقابلا معا لان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول اذ لا يترتب عليه المقبول والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه اذ يجب ترتب المفعول عليه فالاستلزام وعدمه متنافيان وتنافى اللازمين يستلزم تنافى ملزوميهما فلا يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا معا والا لزم الجمع بين المتنافيين في محل واحد من جهة واحدة ولان القبول غير الفعل لانه باعتبار القابلية مستفيد وباعتبار الفاعلية مفيد والاستفادة غير الافادة فلا يكون مصدرا احدهما مصدرا للاخر بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاذا صدر عنه القبول امتنع ان يصدر عنه الفعل وبالعكس قلنا انها الاشاعرة في الجواب عن الاول عدم استلزام الشئ لشئ باعتبار لا ينافي استلزامه له باعتبار اخر اذ يجوز ان يكون له نسبتان مختلفتان من جهتين كنسبة الامكان من جهة القابلية ونسبة الوجوب من جهة الفاعلية فلا يستلزم من جهة ~~الفاعلية~~ ويستلزم من

اخرى

الرابع

لشئ واحد من جهة واحدة

اي المقبول

الشئ الواحد

اخرى نعم لا يجوز ان يكون القابل باعتبار كونه قابلا فاعلا وبالعكس وذلك ظاهر ولهذا اى لعدم المنافاة بين عدم الاستلزام للامكان والاستلزام للوجوب قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام الذى لا ينافي وجوب الاستلزام وفي الجواب عن الثاني القول في ان البسيط لا يتعدد اثاره قد سبق ضعفه واحتجت الاشاعرة بان صفات الله تعالى الحقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به وهذا اخر الكلام في الامور العامة الباب ٥ الثاني في مباحث الاعراض وقدمت على مباحث الجواهر مع ان الجوهر متقدم على العرض بالطبع لان المحسوس من الجواهر المحسوسة اولا هو الاعراض ولان اكثر مباحث الجواهر لا يتحقق الا باصول مقررة في الاعراض كالجسم الطبيعي فانه لا يتحقق معرفته الا بعد معرفة البعد والزوايا وهي من الاعراض وفيه فصول اربعة الفصل الاول في المباحث الكلية العامة التى لا تختص بنوع من الاعراض وفيه خمسة مباحث المبحث الاول في تعداد اجناسها المشهور عند القوم انحصار الاعراض في المقولات التسع بحكم الاستقرا الذى لا يفيد اليقين اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ومقابل المشهور اقوال منها انها منحصرة في الكم والكيف والنسبة وهي اي المقولات التسع الكم وهو الاول منها وهو ما اي عرض يقبل القسمة لذاته خرج ما لا يقبلها كالنسب وبعض انواع الكيف وما يقبلها لا لذاته بل بالعرض كما يجي في الكم بالعرض فيخرج به باقي انواع الكيف كاللون القابل للقسمة بالعرض وكالعلم المتعلق بمعلومين فانه من مقولة الكيف وان كان قابلا بالعرض والكم قسمان منفصل كالاعداد ومتصل ~~كـ~~ المقادير

بلغ

اي اجناس الاعراض

الثانية

وهي الزمان والخط والسطح والجسم التعليمي و المقولة الثانية
الكيف وهو ما عرض اي لا يقبل القسمة لذاته خرج ما تقبلها لذاته
وهو الكم ولا يتوقف تصوره على تصور غيره خرج باقي المقولات
وذلك كالالوان واورد على التعريف النقطة والوحدة فانه صادق
بهما مع انهما ليستا من الكيف لما سيجيء من عدم دخولهما في شيء من المقولات
العشر ويرد بان التعريف لا يصدق بهما كما لا يصدق بالعقول
والنفوس لتفسير ما بالعرض بقرينة المقام وهذه الاشيا ليست منه
بعرض و الثالثة الاين وهو حصول الشيء اي الجسم في المكان وهو اما
حقيقي ككون زيد في مكانه الذي يختص به او غير حقيقي ككونه في
مكان لا يختص به ككونه في بيت او مدرسة او بلد فلو قيل اين
زيد صح ان يجاب بكل منها والرابعة المتى وهو حصول الشيء في
الزمان او ظرفه وهو الان تدخل الحروف الانية والمتى ايضا
اما حقيقي وهو الزمان الذي ينطبق عليه ككون
الكسوف في وقت كذا او غير حقيقي ككون الكسوف في يوم كذا
او شهر كذا ويفرق بين الحقيقي من الزمان والمكان بان الزمان
الواحد يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان الحقيقي والخامسة
الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء اي الجسم بسبب نسبتين نسبة
بعض اجزايه الى البعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها ونسبة
اجزايه الى الامور الخارجة عنه بان يختلف بها الاجزاء في الموازاة
والانحراف والقرب والبعد بالقياس الى جهات العالم كالقيام
والاستلقاء والقعود والانبطاح اذ القيام مثلا يعتبر فيه نسبة
اجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة

حصول الشيء في

وغيرها

عنها

عنها مثل كون راسه من فوق ورجليه من اسفل ولا يكفي النسبة
الاولى في الوضع والا لزم ان يكون الانتكاس قياما و السادسة
الاضافة وهي النسبة العارضة للشيء اي للجسم بالقياس الى نسبة
اخرى كالابوة العارضة للاب والبنوة العارضة للابن فان كلا
منهما نسبة تعقل بالقياس الى الاخرى ولهذا سميت بالنسبة المتكررة
هذا رسمها وتحقيقها انها هيئة تعقل ماهيتها بالقياس الى تعقل
هيئة اخرى تعقل ايضا بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سوا
كانت الهيئتان مختلفتين كما ذكر او متفقتين كالاخوة من الجانبين
وليس كل نسبة اضافة اذ بقية النسب وان عقلت ماهيتها
بالقياس الى تعقل شيء اخر لكن الشيء الاخر لا يعقل بالقياس الى
تعقل النسبة و السابعة الملك ويقال له الجدة وهي
الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به او ببعضه وينتقل
المحيط به بانتقاله فخرج ما لا يحيط به كوضع قميصه على راسه او
درهم في كمه وما يحيط به ولا ينتقل بانتقاله كالبيت كالهيئة
الحاصلة بالتعمم والتقمص والتسلح والمحيط المستقل قد يكون طبيعيا
كجلد الحيوان او غير طبيعي ومحيط بالكل كالثوب او بالبعض
كالخاتم و الثامنة ان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع
ما دام قاطعا فهو غير مبدا الفعل لبقايه بعده و التاسعة ان
ينفعل وهو كون الشيء متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا
فهو غير اثر الفعل لبقايه بعده فان يفعل وان ينفعل انما يدلان
على التاثير والتاثر ما داما فاذا انقضيا يقال لهما الفعل والانفعال

كما يقال بعد الفراغ من القطع هذا قطع حاصل من الفاعل وانقطاع حاصل في الثوب ويحث فيه العبرى وغيره واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها اي عن هذه المقولات فيرد النقض بهما على الحصر فيها واجيب بانهما من الامور الموجودة وبانهما مندرجتان تحت مقولة الكيف اذ كل منهما عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وبان الحصر انما هو للاجناس العالية من الاعراض وهما ليستا من الاجناس فضلا عن العالية ورد

كل من الانتقضا لا يجدي على ما ذكره الناظر الاول بانهما لو لم يكونا عرضين لكانا جوهرين وليس كذلك لاحتياجهما الى المحل والثاني بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة كما سيجي وهما خارجتان وهذه اعتبارات عقلية فلا نوع بانه كثير من المقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان يفعل وان ينفعل

واعلم ايضا ان جنسيتها اي جنسية هذه المقولات لما تحتها غير معلومة لاحتمال ان يكون كل واحدة منها او بعضها مقولا على ما تحتها قولا عرضيا لا ذاتيا واعلم ايضا ان العرض ليس جنسا لها اي لهذه المقولات لان عرضيتها مفتقرة الى البيان فلو كان العرض جنسا لها لكان ذاتيا لها والذاتي للشي لا يثبت له ببرهان ورد بان ذاتي الشي انما يكون كذلك اذا كان بديهي التصور ولا نسلم ان عرضية هذه المقولات مفتقرة الى برهان وبيان عند تصورها بالبديهة البحث الثاني في

امتناع

امتناع الانتقال عليها اي الاعراض اجمع عليه اي على امتناع الانتقال عليها العقلاء من المتكلمين والحكما واحتجوا على ذلك بان تشخص افرادها اي الاعراض لكونه امرا ثبوتيا زائدا يجب ان يكون لعلة وجوديه وهي محالها لان تشخصها ليس لنفسها اي لنفس ماهيتها ولا للوازمها والا اي ولو كان تشخصها لشي منهما انحصرت انواعها اي الاعراض في اشخاصها اي لا يوجد في كل منها الا شخص واحد كما مر في بحث التعين لكن التالي باطل اذ لكل نوع اشخاص متكثرة ولا يكون ايضا لعوارضها الحالة فيها اي في الاعراض لتوقف حلولها اي تلك العوارض على تعينها اي تشخص ماهياتها لان الشي ما لم يتشخص لم يحل فيه العوارض فلو توقف تشخصها على تلك العوارض الحالة فيها لزم الدور ولا يكون لامر خارج عن ذلك وعن محالها لان نسبته الى الجميع سوا فافادته تشخص هذا دون ذلك ترجيح بلا مرجح واذا لم يكن تشخصها لشي من ذلك فهو لمحالها فلا ينتقل الاعراض عنها اي عن محالها وهو المطلوب بخلاف الجسم فانه يصح عليه الانتقال من حيز الى اخر فلا يجري دليل بطلان انتقال الاعراض فيه فانه اي الجسم غير محتاج في تشخصه الى الحيز بل تشخصه حاصل بصورته المعينة بالمادة نعم هو محتاج الى الحيز في تحيزه وهو اي تحيزه حاصل باعتبار اي حيز كان من الحيز بين والحاصل ان العرض في وجوده الشخصي محتاج الى المحل الذي حل فيه على التعيين ولو تبدل ذلك المحل لم يبق وجود الحال بخلاف الجسم لا يحتاج في وجوده الشخصي الى حيز معين بل هو ثابت في اي حيز كان فيجاز عليه الانتقال بخلاف العرض هذا وقد نظر

بعضهم في الدليل بانا سلمنا ان تشخص الاعراض انما يكون بالمحال
لكن لا نسلم ان تلك المحال معينة فيجوز ان ينتقل عنها الى محال
اخر مع بقا هوياتها كالمادة بالنسبة الى الصورة فان تشخصها
بصورة ما لا بصورة معينة ولهذا جاز مفارقتها الصورة المعينة
البحث الثالث في قيام العرض بالعرض اى هل جاز فيه
او لا جوزه الحكما ومنعه المتكلمون اى جمهورهم متمسكين بان
المعنى بالقيام اى بقيام الشي بشي حصوله في الحيز تبعا لحصول محله
في ذلك الحيز كقيام السواد بالجسم فالمحل يجب كونه متحيزا بالذات
والا لم يكن جعل احدهما تبعا للاخر اولى من عكسه فلو قام عرض
بعرض اخر وجب حصول عرض في حيز تبعا لحصول عرض اخر فيه
وذلك باطل اذ المتبوع في التحيز لا يكون الا جوهرا لانه المتحيز
بالذات كما مر ~~وهو~~ التمسك ضعيف اذ القيام هو الاختصاص
الناعت اى اختصاص احد الشيئين بالاخر على وجه يكون الاول
ناعتا وحالا والثاني منعوتا ومحلا فان صفات الله تعالى قايمة
بذاته مع امتناع تحيزه تعالى وان سلم ان القيام ما ذكرتم فلم لا
يجوز ان يكون تحيز محله اى العرض الحال تبعا لتحيز محل عرض
اخر وهو الجوهر كلون السواد فانه حال في الحيز بواسطة حلول
محله وهو السواد في الحيز وحلول السواد في الحيز بواسطة حلول
محله فيه وهو الجسم واحتج الحكما على جواز قيام العرض بالعرض
بان السرعة والبطو عرضان قايمان بالحركة لا بالجسم فانها المنعوت
اى الموصوف بهما اى بالسرعة والبطو دون الجسم فانه ما لم يلاحظ
حركته لم يوصف بشي منهما فقيام العرض بالعرض جايز لانه لا بد

من لانهاية

الثالث ه

وهو في نسخة

[illegible]

من لا نهاية الى ما يقوم بالجوهر واجيب بانه انما يلزم ... ان لو ...
~~...~~ البحث الرابع في بقاء الاعراض اى استمرار وجودها
جوزه الفلاسفة والمعتزلة ومنعه الشيخ ابو الحسن الاشعري
وتمسك فيه بوجهين احدهما ان البقاء عرض قايم بذات الباقي
فلا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض كما مر وثانيهما بانه
لو بقي لامتنع زواله واللازم باطل اتفاقا فكذا الملزوم وبيان الملازمة
بينه لانه لا يزول اى لا يجوز زواله بنفسه بمعنى ان ذاته يقتضي
عدمه والا لزم ان لا يوجد ابدا وهو باطل لانا نعلم بالضرورة
انه كان اولا ممكنا فلا يجوز ان يكون ممتنعا ثانيا لاستحالة ان
ينقلب الممكن ممتنعا ولا يجوز ان يزول لموثر وجودي كطريان
ضد للعرض الزايل على المحل فان وجوده اى وجود الضد الطاري
على المحل مشروط بعدم الضد الاخر المزال اذ المحل ما لم
يخل عن ضد لم يتصف بضد اخر لامتناع اجتماع ضدين في محل
واحد فلو علل عدم الضد المزال به لزم الدور ولانه لما كان
التضاد من الطرفين لم يكن الطاري بازالة الباقي اولى من العكس
بل الدفع اهون من الرفع ولا يجوز ان يزول لموثر عدمي كزوال
شرط لوجود العرض الزايل فانه اى شرط وجوده الجوهر فيعود
الكلام اليه فيقال لزوال الجوهر اما لنفسه او لموثر وجودي
وهما محالان لما مر او عدمي كانتفا شرط من شروطه فذلك الشرط
ان كان جوهرا يلزم التسلسل وتركه المصنف لظهوره وان كان
عرضا فيعود الكلام اليه ويلزم الدور وفيه نظر لجواز كون

الرابع ه

المزيل صح

العرض الذي هو شرط الجوهر غير العرض الذي هو مشروط به ولا يجوز
ان يزول بالفاعل مختار كما يقال الله تعالى يعدمها اذ لا بد اي للفاعل
المختار من اثر لوجوده والزوال عدم لا يصلح ان يكون اثرا واذا كان
لا بد له من اثر فيكون موجدا الذي يكون الاثر لا معدما وقد فرض
معدما هذا خلف واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين اي
لا نسلم ان العرض لا يقوم بالعرض وقد مر بيانه وعن الوجه الثاني
بان عدمه اي عدم العرض يقتضيه ذاته اي ذات العرض بعد
ازمنة اي بعد بقائه زمنين او اكثر والالزام بلزوم انقلاب
الممكن ممتنعا مشترك اذ يلزمكم ان العرض كان جائز الوجود في الزمن
الاول ثم انقلب ممتنعا في الزمن الثاني بعين ما ذكرتم او يجاب
بان عدم العرض يقتضيه مؤثر وجودي مباين اي منفصل عن محله
اي العرض وهو طريان ضد ذلك العرض الزايل على محله وطريان
هذا الضد المزيل غير مشروط بزوال العرض الاخر المزال فلا يلزم
الدور او يجاب بان عدمه يقتضيه انتفاء شرط هو عرض [illegible]
وجوده لا جوهر كما قلتم اذ العرض قسمان قار الذات مستمر الوجود
كالالوان والطعوم وغير قار الذات كالحركات والاصوات فيجوز
ان يكون القار مشروطا بغير القار فاذا انتفى غير القار انتفى
القار لانتفاء شرطه او يجاب بان عدمه يقتضيه فاعل مختار
ولا نسلم ان اثره لا يكون عدما متجددا اذ يجوز ان يكون العدم
المتجدد اثرا للفاعل المختار لانه قد يوجد معدوما وقد يعدم
موجودا وقد تمسك به اي بالوجه الثاني المزيف النظام من متكلمي

المعتزلة

المعتزلة في امتناع بقاء الاجسام حيث قال لو بقيت لامتنع زوالها
واللازم باطل ضرورة بيان الملازمة ان الجسم لا يزول بنفسه
ولا بمؤثر وجودي الى اخره ويمكن ان يكون هذا نقضا اجماليا الزاما
للاشعري بان يقال هذا الدليل غير صحيح لانه يدل على امتناع
بقاء الاجسام كما احتج به النظام على ذلك لكن التالي باطل عند الاشعري
فيكون دليله باطلا المبحث الخامس في امتناع قيام العرض
الواحد بالشخص بمحلين ان العرض الواحد في محل هو بعينه
لا يكون حالا في محل اخر اذ لو جاز ذلك لجاز حصول الجسم الواحد
في مكانين اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى جزم العقل وذلك
محال ضرورة وايضا لو جاز قيام العرض بمحلين لامتنع الجزم
بان السواد المحسوس في هذا المحل غير المحسوس في ذاك
المحل واللازم باطل اذ جزم العقل بالمغايرة بينهما حاصل بالضرورة
وايضا لو جاز ذلك للزم اجتماع علتين مستقلتين وهما المحلان على
معلول واحد وهو العرض الحال فيهما لما مر ان علة تشخص الاعراض
محالها واللازم باطل لما مر في فصل العلة والمعلول وزعم جمع من
الاوايل وهم قدماء الفلاسفة جوازه في المتماثلات دون المتخالفات
اذ عندهم ان الاضافات المتماثلة كالجوار والقرب والاخوة عرض
لامرين ويقوم بهما فالجوار بالمتجاورين والقرب بالقريبين
والاخوة بالاخوين بخلاف المتخالفة كالابوة والبنوة فان
الاولى قايمة بالاب والثانية بالابن وزعمهم فاسد فان جوار
هذا من ذاك وقربه منه واخوته له غير العكس وان اتحدا

والجواب لانم ان عسر الانفكاك بين اجزاء الجسم بسبب التأليف المحتاج الى الجزئين لم لا يكون ذلك بسبب احتياج الجزئين الى الآخر او بسبب ان الفاعل المختار جعلهما ملتصقا بالآخر وايضا لانم ان التأليف قائم بكل منهما بل بالمجموع

التأليف هو الرابطة التي بها يعسر انفكاك بعض اجزاء الجسم عن الآخر وهو عرض لا يقوم بجوهرين

نوعا وحقيقة فيهما عرضا لا عرض واحد وقال ابو هاشم الجبائي
التأليف وهو ما يعسر به انفكاك بعض الجسم عن الآخر من جملة الاعراض
يقوم بجوهرين من جواهر الجسم والا اي ولو لم يقم بهما لما استعصى الانفكاك
كالمتجاورين فانه لما لم يكن بينهما تأليف جاز انفكاك احدهما عن الآخر
فعدم انفكاك الجوهرين المؤلفين انما هو لقيام التأليف وهو عرض
واحد بهما فيجوز قيام العرض الواحد بمحلين وقال ابو هاشم
ايضا التأليف لا يقوم باكثر من جوهرين والا كان قام بثلاثة لعدم التأليف
بعدم الثالث لوجوب انعدام العرض بانعدام محله فلا يبقى الجوهران
الباقيان مؤلفين واللازم باطل واجيب عن الاول بان احالة عسر
الانفكاك بين الجوهرين واسناده الى احتياج التأليف اليهما اي الى
الجوهرين المتألفين وقيامه بهما حتى يلزم قيام العرض الواحد
بمحلين الذي هو محال ليس اولى من احالته واسناده الى احتياج
احدهما الى الآخر حتى يكون عسر الانفكاك لاجل افتقار احدهما الى
الآخر او ليس اولى من احالته واسناده الى الصاق الفاعل المختار
احدهما بالآخر على وجه يصعب انفكاكه فلا يلزم وجود عرض واحد
يقوم بجوهرين به يعسر الانفكاك وايضا لا نسلم ان التأليف
قائم بكل منهما بل قائم بالمجموع واجيب عن الثاني بان التأليف
الذي بين جوهرين غير التأليف الذي يقوم بثلاثة فلا يلزم من زوال
الثاني زوال الاول **الفصل الثاني في مباحث الكم** وهي خمسة
وقدمه على بقية الاعراض لانه اعم وجودا من الكيف واصح وجودا
من الاعراض السبعة النسبية **المبحث الاول في اقسامه** وانما

ضرورة صح

الفصل الثاني في مباحث الكم

الاول

لانها عن تقرر في ذات موضوعها تقرر الكمية صح

لم يقل في انواعه لان حيثيته لم يتحقق كون الكم منقسما اولا الى
متصل ومنفصل لانه اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد
وهو المنفصل ويسمى العدد فانه مركب من الوحدات وليس فيها
واحد يكون حدا مشتركا بين شيئين لانفصال بعضها عن بعض
مشترك متوسط يكون مبدأ لاحد ومنتهى للآخر وكذا الحسية [illegible]
عند التقسيم ان حسب الوسط من الطرفين كانت ستة والا فاربعة او ينقسم
الى اجزاء تشترك في حد واحد كالآن [illegible] فانه نهاية
الماضي وبداية المستقبل وذلك الحد ليس جزءا منهما والا لكان
التنصيف تثليثا وهو المتصل فان لم يكن الكم المتصل
قار الذات اي لم يجتمع اجزاؤه في الوجود بل يتقضى على سبيل التجدد
والتصرم فهو الزمان وان كان قار الذات فهو المقدار وهو بحسب
اصطلاح والا فالزمان ايضا مقدار فان انقسم المقدار في جهة
واحدة فهو الخط فانه امتداد واحد لا يقبل التجزئة الا في جهة واحدة
طولا وينتهي اي الخط [illegible] السطح ان
كان متناهيا مقدارا او وضعا فلا ينتقض بالسطح الذاهب الى غير
نهاية في الحد من العقلاء ولا بالسطح الكري المحيط بالكرة كما ينتهي
الخط بالنقطة ان كان متناهيا مقدارا او وضعا فلا ينتقض بالخط
الذاهب الى غير نهاية ولا بالخط المحيط بالدائرة وان انقسم المقدار
في جهتين طولا وعرضا فهو السطح ويقال له البسيط وهو امتدادان
متقاطعان لا يقبلان التجزئة الا في جهتين طولا وعرضا وينتهي اي السطح
ينتهي الجسم التعليمي وان انقسم في الجهات الثلاث طولا وعرضا وعمقا

يسمى الآن صح

اي صح

ينتهي صح

هو اي الخط صح

ولان الاثنين مثلا ليس فيها حد مشترك

كونه العرض عمقا وانا فصل بينهما بما ذكر روما للاختصار وهو مع

فهو الجسم التعليمي سمي به لانه يبحث عنه في علم التعليم وهو الرياضي
وسمي به الرياضي لكثرة العلامات فيه ويقال للجسم التعليمي الثخين
لكونه ذا ثخن والثخن حشو ما بين السطوح وقيل الثخن ما يحصره
سطح او اكثر فان اعتبر نزولا اي من عال الى سافل فعمق
وان اعتبر صعودا اي من سافل الى عال فسمك ويطلق العمق على
البعد المقاطع للطول على زوايا قائمة الطول البعد المفروض
اولا وقيل هو اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح من غير
اعتبار تقدم وتاخر والامتداد الآخذ من راس الانسان
الى قدمه ومن ظهر الحيوانات
ذوات الاربع الى اسفلها اي حوافرها وقيل من راسها الى ذنبها
العرض البعد المفروض ثانيا المقاطع للبعد
المفروض اولا والامتداد الاقصر من الامتدادين المتقاطعين في السطح
وقيل هو الامتداد الآخذ من يمين الانسان الى يساره ومن راس الحيوان الى
ذنبه وقيل من ظهره الى اسفله على اختلاف التفسيرين وتحرير
ذلك ان للطول جنسية معان الاول ~~الامتداد الواحد كيف~~
كان ~~وهو الخط~~ الثاني الامتداد المفروض اولا الثالث اطول
الامتدادين السابقين من غير اعتبار تقدم وتاخر ~~الرابع الامتداد~~
~~الآخذ من مركز العالم الى محيطه~~ الثالث الامتداد الآخذ من راس
الانسان الى قدمه ومن ظهر الحيوان او راسه الى اخر ما مر وللعرض
اربعة معان الاول البعد الذي يفرض مقاطعا لبعد اخر مفروض
اولا الثاني اقصر الامتدادين السابقين الثالث المقدار

الذي

الذي يفرض فيه البعدان اعني السطح الرابع البعد الآخذ من
يمين الحيوان مطلقا الى يساره وللعمق اربعة معان الاول
الثخن الذي يحصره سطح او اكثر الثاني البعد المقاطع للبعدين
المفروضين الثالث الثخن الآخذ من فوق الى اسفل الرابع
البعد الذي يكون به امام الانسان وخلفه ومن الحيوان فوقه واسفله
فقول المصنف الطول في ذوات الاربع هو البعد الآخذ من الظهر
الى الاسفل بعيد فانه العمق وكذا قوله في العرض هو الآخذ من راس
الحيوان الى ذنبه فانه الطول والطول والعرض والعمق كميات
ماخوذة مع اضافات عارضة لتلك الكميات كما يعرف من تفسيراتها
المذكورة المبحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض اما الكم
بالذات فهو ما يكون كما في نفسه اي في حقيقته كالاعداد والمقادير
واما الكم بالعرض فهو ما يكون حالا في كم بالذات كالضوء القائم
بالسطح وكالزمان فانه وان كان متصلا بالذات فانه كم متصل بالعرض
ايضا لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم بالذات ولهذا
يتقدر بالمسافة كما يقال زمان فرسخ وزمان فرسخين وكم منفصل
بالعرض ايضا اذا قسم بالساعات ونحوها كالايام والاسابيع
فالزمان كم متصل في ذاته ومتصل بالعرض ومنفصل بالعرض
ولا استحالة في كون الشيء من مقولة ويعرض له منها شيء آخر كما ان
الاضافة تعرض لها اضافة اخرى وهي من مقولتها او ما يكون محلا له
اي للكم بالذات كالجسم الطبيعي الذي هو محل المقدار والمقدار
كم بالذات متصل والمعدود الذي هو محل للعدد والعدد كم بالذات

الثاني في بلغ

منفصل او ما يكون حالا في محله اى محل الكم بالذات بان يكون مع
الكم بالذات حاصلا موجودين في محل واحد كالسواد فانه حال في الجسم
الطبيعي الذى هو محل الكم المنفصل وهو الجسم التعليمي ولذلك يوصف
تارة بالطول والعرض والعمق كما يقال هذا السواد طويل او عريض او
عميق وتارة بالقلة والكثرة كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر او اقل من
سواده او ما يكون متعلقا به اي بالكم بالذات اي بما
كالقوة المتناهية والغير المتناهية فان اتصاف القوة
التي هي الكم بالعرض بالتناهي واللاتناهي انما هو بحسب تناهي
اثارها ولا تناهيها عددا او زمانا فالتناهي وعدمه وصفان
للقوة وعارضان للعدد والزمان اللذين هما كمان بالذات
المبحث الثالث في عدمية هذه الكميات وهي الاعداد والزمان
والمقادير وهي الخط والسطح والجسم التعليمي قال المتكلمون انها
عدمية اما العدد وهو الكم المنفصل فلانه مركب عن الوحدات
التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في مباحث
الوحدة والكثرة والمركب من الامور التي لا وجود لها في الخارج لا وجود
له في الخارج واما المقادير التي هي من الكميات فهي الجسمية نفسها
او جزؤها بناء على ان الاجسام مركبة عن اجزاء لا تتجزى لا من
الهيولي والصورة فلا اتصال حينئذ بين الاجزاء حتى يكون فيه
حد مشترك فلا امتداد ولا مقدار وبتقدير تركبها من الهيولي والصورة ليست
هي اى المقادير امرا موجودا زائدا عليها اي على الجسمية والا اي
ولو كانت المقادير امرا زائدا عليها حالا فيها لانقسمت تلك

المقادير

بلغ مقابلة بالاصل

المقادير بانقسام الجسم الذي هو محلها وهو الجسم الطبيعي اذ الحال
في المنقسم منقسم بانقسامه على الوجه الذي ينقسم اليه فينقسم
الخط عرضا فينقسم في الجهتين لحلوله في السطح والسطح عمقا
فينقسم في الجهات الثلاث لحلوله في الجسم والنقطة في جهة واحدة
لحلولها في الخط فلا يكون الخط خطا ولا السطح سطحا ولا النقطة نقطة
هذا خلف قيل انما يلزم انقسام الحال بانقسام المحل اذا كان الحال
من الاعراض السارية ولعلها هي اي المقادير من الاعراض السارية
فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها على الوجه المذكور واجيب عن
ذلك بانا لا نسلم انها ليست من الاعراض السارية بل هي منها وتبين
ذلك في السطح بان السطح مثلا ان لم يكن حالا في شيء من الاجزاء المفروضة
للجسم فلا يكون حالا فيه اى في الجسم ضرورة ووصف الاجزاء المفروضة
دون الموجودة للاتفاق عليها وان كان السطح حالا في شيء
من الاجزاء المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في كل
واحد من الاجزاء فيقوم العرض الواحد وهو السطح بالكثير من المحال
وهو محال او يوجد السطح لا بتمامه بل يوجد في كل جزء من الاجزاء
شيء من السطح وهو المراد بالحلول السرياني فيلزم القسمة للسطح فثبت
ان المقادير عدمية فلا تكون اعراضا لما مر ان العرض هو الموجود
في الموضوع احتج الحكماء على ان المقادير زائدة على الجسمية بوجهين
احدهما بان الجسم الواحد كشمعة معينة قد يتوارد عليه المقادير
المختلفة لانها قد تجعل تارة كرة وتارة مثلثا الى غير ذلك من المثلثات
مع بقاء الجسمية المعينة بحالها ومعلوم ان الامور المتزايلة غير

بلغ

الباقي في جميع الاحوال فالمقادير زايدة على الجسمية وثانيهما
بان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي المتخلخل تارة بان
يزيد حجمه من غير ان ينضم اليه شيء والمتكاثف تارة اخرى بان
يصغر حجمه من غير ان ينقص من اجزايه شيء والجسم التعليمي عرض
زايد على الجسم الطبيعي فصفاته اولى بان يكون اعراضا زايدة
فلا يكون المقدار جوهرا اي جسما طبيعيا بل عرضا قايما بالجسم
الطبيعي واجيب عن الوجه الاول بان المتغير في الاحوال ليس
المقدار بل هو اما الشكل لان الشمعة مثلا تارة تتشكل كرة وتارة
مثلثا الى غير ذلك واما اوضاع اجزاء الجسم بانتقالها من جهة الى اخرى
فانه اذا زيد في الطول نقص في العرض وبالعكس وفي نظر في ذلك بان
تغير الشكل يستلزم تغير المقدار وعن الوجه الثاني بمنع المقدمات
اي لا نسلم ان الخطوط والسطوح من صفات الجسم التعليمي بل هما من مقومات
الجسم الطبيعي سلمنا انهما من صفات الجسم التعليمي لكن لا نسلم
ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف لان التخلخل والتكاثف فرع
ثبوت الهيولى وسنبطله سلمنا ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف
لكن لا نسلم انه اذا كان يتخلخل ويتكاثف لا يكون جوهرا المبحث
الرابع في الزمان من الناس من انكره وهم المتكلمون فزعموا انه
لا وجود له في الخارج لانه لو كان موجودا فاما ان يكون قار الذات
او لا فلو كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي فيومنا بعينه
يوم الطوفان فيكون الحادث في اليوم حادثا يوم الطوفان وهو
فاسد ولو لم يكن اي الزمان قار الذات لزم تقدم بعض اجزايه

على

جوهرا

وجود

بلغ الرابع

على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان لاستحالة تقدمه بالعلية
او بالطبع لعدم الاجتماع او بالشرف او الرتبة وهو ظاهر فيكون
تقدمه بالزمان فيلزم ان يكون للزمان زمان آخر ويعود
الكلام اليه ويتسلسل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على
بعض كتقدم الماضي على الحاضر انما هو بذاته كتقدم الواجب على
ما سواه لا بزمان آخر لان الزمان اذا كان غير قار الذات لم يبق
جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم ان يكون للزمان زمان
آخر فلا يلزم التسلسل والمثبتون للزمان وهم الحكماء تمسكوا في ثبوته
بوجهين الوجه الاول اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر معين
من السرعة وحركة اخرى مثلها في السرعة في تلك المسافة المعينة
وابتدأتا معا ووقفتا معا قطعتا المسافة معا فقد تساوتا وان
تاخرت الثانية عن الاولى في الابتداء ووافقتها في الوقوف قطعت
من المسافة اقل مما قطعته الاولى وكذا قطعت اقل مما قطعته الاولى
ان وافقتها اخذا وتركا اي ابتداء وانتهاء وكانت ابطا من الاولى
فبين اخذ الحركة الاولى وتركها في التقدير الثالث امكان قطع مسافة
معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها اي من المسافة
الاولى ببطوء معين للحركة الثانية الموافقة للاولى في الاخذ
والترك وبين اخذ الحركة السريعة الثانية وتركها في التقدير
الثاني اقل من ذلك الامكان الاول ايضا بتلك السرعة المعينة
للحركة الاولى وهو اي هذا الامكان الاقل جزء من الامكان الاول
فيكون هذا الامكان قابلا للزيادة والنقصان والمساواة ولا شيء

والسرعة [illegible]

من العدم كذلك أي قابل لهذه الامور فيكون موجودا والمراد بالامكان
الزمان الذي يقع فيه الحركة لا الامكان المقابل للوجوب والامتناع
لانه لا يقبل شيئا من الامور المذكورة فيكون الزمان موجودا وهو غير
المسافة فان الحركة البطيئة والسريعة اذا افترقتا في الابتداء والوقوف
مشتركتان في هذا الامكان مع تفاوتهما في المسافة اذ مسافة البطيئة
اقل وما به المشاركة غير ما به المفاوتة الوجه الثاني كون الاب قبل
الابن اي تقدمه عليه ضروري يعرفه كل احد فتلك القبلية ليست
وجود الاب ولا عدم الابن لتحققهما اي وجود الاب وعدم الابن مع
الغفلة عنها اي عن القبلية ولا القبلية امرا عدميا لانها نقيض
اللاقبلية التي هي عدم واحد النقيضين يجب ان يكون وجوديا
فهي اي القبلية اذن امر زائد على الاب ثبوتي وليست قائمة بنفسها
لانها من الامور النسبية فتستدعي محلا موجودا غير قار الذات توجد
اجزاؤه على سبيل التقضي والتجدد وهو الزمان وقد يقال كون
اللاقبلية عدمية مبني على كون القبلية وجودية فلو كانت وجودية
القبلية مبنية على عدمية اللاقبلية لزم الدور مع انه مر ان
النقيضين يجوز ان يكونا عدميين كالامتناع واللاامتناع واجيب
عن الوجه الاول بان هذه الامكانات التي زعمتم انها عبارة عن الزمان
امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج وقبول الزيادة والنقصان
انما هو بحسب الفرض فلا يدل على الوجود الخارجي فان المعدوم ايضا
قد يقبلهما اذ من الغد الى الابد اكثر مما بعد الغد الى الابد مع انهما
معدومان وعن الثاني بما ذكره بقوله وكذا القبلية اي فانها

من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج فلا تستدعي
محلا موجودا فيه فلا يكون الزمان موجودا ثم المثبتون للزمان
اختلفوا في حقيقته فقيل انه جوهر مجرد قايم بنفسه غير جسم
ولا جسماني واجب لذاته لا يقبل العدم والا اي ولو قبل العدم
لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع القبلية وهذه البعدية
لا تتحقق الا مع الزمان فيلزم وجوده اي الزمان حال عدمه
وهو محال فثبت ان فرض مستلزم للمحال تعدمه محال فيكون
وجوده واجبا ورد هذا الدليل بان المحال انما يلزم من فرض عدمه
اي الزمان بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا والعدم بعد
الوجود اخص من العدم مطلقا ولا يلزم من امتناع الاول امتناع
الثاني فجاز ان يكون قابلا للعدم وقيل الزمان هو الفلك
الاعظم لانه اي الزمان محيط بجميع الاجسام والفلك الاعظم كذلك
وخلله ظاهر لعدم تكرر الحد الاوسط اذ احاطة احدهما بجميع
الاجسام غير احاطة الاخر بها ولانه قياس في الشكل الثاني
من موجبتين وهو لا ينتج كما مر وقيل الزمان حركته اي حركة
الفلك الاعظم لانه غير قار الذات وحركة الفلك الاعظم كذلك
وضعفه ظاهر مما مر من انه قياس من موجبتين في الشكل الثاني
وبان الحركة اما سريعة واما بطيئة والزمان ليس كذلك
اي لا يوصف بذلك فالزمان ليس حركة ~~وضعفه ظاهر مما مر انفا~~
وقيل الزمان مقدارها اي مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول
ارسطو ومتابعيه كالشيخين ابي نصر وابي علي واحتجوا لذلك

بان الدليل الاول منه ليلي اثبات الزمان ولم يعلم انه اي الزمان
يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما كان كذلك اي قابلا للمساواة
والمفاوتة فهو كم فالزمان كم ولا يكون كما منفصلا والا اي ولو كان
كما منفصلا لا ينقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل لابد ان ينتهي
الى وحدات غير منقسمة والزمان ينقسم ابدا بناء على امتناع وجود
الجوهر الفرد فهو اي الزمان كم متصل غير قار الذات لان
اجزاءه لا تجتمع في الوجود والا لكان الموجود اليوم موجودا يوم
الطوفان وهو محال بل يوجد على سبيل التقضي والتجدد وكل
ما كان كذلك له مادة لحدوثه ولا تكون تلك المادة المسافة
اي مقدارها لان المتحركين المختلفين في الزمان قد يتفقان
في المسافة والمتفقين في الزمان قد يختلفان في المسافة فلو كان
الزمان مقدارها لكان مطابقا لها ولا تكون ايضا المتحرك والا
لكان الابطأ اعظم حجما من الاسرع لان المقدار فيه اكثر ولا تكون
ايضا شيئا من هيئاته اي هيئات المتحرك القارة والا لكان هو ايضا
قارا لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا فتكون مادته
هيئة غير قارة فيكون الزمان مقدار الهيئة من هيئات المتحرك
غير قارة وتلك الهيئة هي الحركة وتلك الحركة يجب ان تكون
دائمة لا تنقطع فحينئذ تكون حركة مستديرة لان الحركة المستقيمة
تنقطع عند المحيط اذا كانت من المركز او عند المركز اذا كانت
من المحيط والزمان لا ينقطع والا لكان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية
لا تجامع فيها القبل فيكون زمانيا فبعد عدم الزمان زمان

فيكون

بلغ

فيكون عدمه بعد وجوده محالا فلا ينقطع وتكون تلك الحركة المستديرة
اسرع الحركات لان الزمان يتقدر به سائر الحركات يقال كما مر
حركة هذا في ساعة وحركة ذاك في ساعتين الى غير ذلك والاكبر
انما يتقدر بالاصغر فيقال هذا الفرسخ كذا كذا ذراعا وهذا
الرمح كذا كذا ذراعا لا عكسه وهو اي اسرع الحركات الحركة
اليومية التي للفلك الاعظم فالزمان مقدارها وهو المطلوب
واعلم ان مدار هذه الحجة التي ذكرها في اثبات ان الزمان
هو مقدار حركة الفلك الاعظم على ان قبول المساواة والمفاوتة
يقتضي الكمية وذلك اي اقتضاء قبول المساواة للكمية انما يثبت
لو ثبت قبولها اي قبول الزمان لها بالذات اي بذاته فان كان
قبوله لها بغيره فلا يقتضي الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود
وعلى ان كونه اي الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم
ان يكون له محل اما لعرضيته او لحدوثه المحوج الى المادة وعلى
ان الزمان لا ينقطع وهذه المقدمات كلها ممنوعة ثم الزمان
عند الاشاعرة واكثر المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يتقدر به
متجدد غير معلوم كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس لمن كان
مستحضرا لطلوعها او طلعت الشمس عند مجيء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد
~~لمجيئه~~ وليس فيه افادة حقيقة الزمان المبحث الخامس من
مباحث الكم في المكان اتفق الجمهور على انه معلوم من جهة خواصه
ككونه يصح انتقال الجسم عنه واليه وكونه يستحيل حصول جسمين
فيه وكونه يتفاوت اذ مكان الكبير يزيد على مكان الصغير

الخامس بلغ

الا انهم اختلفوا في ان هذا الامر المعلوم من هذه الجهة هل له
وجود في الخارج او لا وهل هو حال في المتمكن او جزء منه او خارج
عنه وقد اخذ في بيان ذلك فقال المكان امر موجود لان بديهة
العقل تشهد بان المتحرك ينتقل من مكان الى مكان اخر ولو لم يكن
موجودا لكان الانتقال من مكان الى اخر محالا اذ الانتقال من
العدم الى العدم محال ولان المكان مقصد المتحرك بالحركة الاينية
ومشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما كان كذلك يكون موجودا
وهو خارج عن المتمكن ليس جزءا منه ولا حالا فيه لان الجزء من الشيء
وكذا الحال فيه ينتقل بانتقاله بخلاف المكان فانه لا ينتقل
بانتقال المتمكن فلا يكون جزءا منه ولا حالا فيه ثم الجسم المتمكن
لما كان منطبقا على المكان ماليا له والمكان مملوء به فلا بد ان يكون
بينهما ملاقاة وهي اما فبلا تمام بل بالاطراف وتسمى المماسة فالمكان
السطح واما بتمام وتسمى المداخلة فالمكان البعد الذي ينفذ
فيه المتمكن والبعد هل هو موجود او مفروض فهنا احتمالات
ثلاثة ذهب الى كل منها طايفة وقد اخذ في بيانها فقال وهو اي
المكان السطح الباطن للحاوي اي للجسم الحاوي المماس للظاهر
اي للسطح الظاهر من المحوي عند ارسطو واتباعه والبعد المجرد عن
المادة اي عن المادة التي هي غير مادة المتمكن لا عن المادة
مطلقا والمكان بهذا المعنى يسمى بعدا مفطورا اي مقطوع بعد المتمكن
ونفذ فيه والبعد المجرد المفروض الذي ينفذ فيه الجسم عند
جمهور المتكلمين ويعبر عن هذا البعد بالفراغ الموهوم الذي يشغله

الجسم

الجسم منه واليه فالمكان على الاخير عبارة عن الخلا لكن الخلا
على الاول منها موجود وعلى الثاني معدوم دليل الاول وهو قول
ارسطو ان المكان اما هو السطح كما هو رايه او الخلا كما هو
راي افلاطون والمتكلمين والثاني وهو كونه خلا باطل لوجوه
الاول انه اي الشان لا يكون عدميا كما هو مذهب المتكلمين والا ل
ما قبل وفي نسخة والا لم يقبل الزيادة والنقصان ولا انتقال الى
الجسم منه واليه الى غير ذلك اذ الامور العدمية لا تقبلها والثاني
باطل اذ الخلا الواقع بين مدينتين اعظم من الواقع بين جداري
بيت ولا وجوديا كما ذهب اليه افلاطون لوجوه ثلاثة الاول
انه لو حصل جسم في بعد موجود مجرد عن المادة لزم تداخل
البعدين بعد المكان وبعد المتمكن واتحادهما لتساويهما في
الماهية واللوازم فلم يتميز البعد المكاني المجرد عن البعد الحسي
المتمكن وتجويز ذلك اي تداخل البعدين واتحادهما يفضي الى
تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وهو محال بضرورة العقل
قيل وقد يقال لا نسلم انه يفضي الى ذلك فان حكم المجرد
يجوز ان يكون على خلاف حكم المادي فلا يلزم من تداخل المجرد
والمادي تداخل البعدين الماديين حتى يفضي الى المحال المذكور
الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلا لا يكون وجوديا
ان تجرده اي البعد الذي هو الخلا لا يكون لنفسه ولا للوازمه
والا لكان كل بعد كذلك اي مجردا وليس كذلك فان ابعاد
الاجسام مقارنة لموادها ولا يكون تجرده لعوارض والا

الاول

الاول ٥

الثاني ٥

الثالث

لكان البعد المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض وهو محال
لان ما بالذات لا يزول بالعارض الوجه الثالث البعد الذي
هو الخلا ان كان مما يتحرك كان له بالضرورة حيز ينتقل عنه
واليه وحيزه هو البعد والبعد مما يتحرك فله حيز وهلم جرا
فكان هناك ابعاد متداخلة الى غير نهاية وهو محال لتناهي الابعاد
وان سلم جواز ابعاد كذلك كان لها من حيث انها باسرها قابلة للحركة
مكان وذلك المكان لا يكون بعدا والا لكان داخلا في جملة الابعاد
وهو باطل لاستحالة ان يكون جزء الشيء مكانه فلا يكون المكان
بعدا بل يكون سطحا وهو المطلوب وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع اي
له عنها اي عن الحركة ان كان هو الذات اي ذات البعد او ما
يلازمها لم تتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد المانعة بذواتها او
بما يلازمها عن الحركة والتالي باطل وان كان المانع عنها ما يعرض
لها اي للذات فطبيعتها اي طبيعة الذات من حيث هي قابلة
للحركة فالبعد يكون مما يتحرك ويعود الالزام المذكور فيه وهو
ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير نهاية او كون المكان
غير بعد الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلا انه لو كان خلا
والحركة لا تقع الا في زمان فزمان وقوع الحركة في خلا مثلا
لو كان ساعة مثلا وزمان وقوعها في ملا غليظ كالماء مثلا
عشر ساعات مثلا وزمان وقوعها في ملا اخر رقيق قوامه
عشر قوام الملا الاول كالهوا لكونه ارق من الملا الاول
فيكون زمان وقوع الحركة فيه عشر زمان الاول ساعة

لان

لان نسبة رقة هذا الملا الي الملا الاول كنسبة زمان الحركة في
الخلا الي زمان الحركة في الملا الثاني العاوق فلما كان
ارق كان الزمان اقل فزمان ذي المعاوق وهو الحركة في الملا
هذا خلف وبذلك علم انه لو وجد خلا لاستحال وقوع الحركة فيه
لكن الحركة جايزة عند القايلين بالخلا فيمتنع الخلا الوجه الثالث
من الوجوه الدالة على نفي الخلا انه لو كان خلا سواء كان عدما
اي بعدا مفروضا او بعدا موجودا اي يتناول الاجزا كما هو مذهب افلاطون لزم ان لا
يسكن فيه جسم ولا يتحرك عنه او اليه والتالي باطل اذ لم يكن
حصول الجسم في بعض جوانبه اولى من حصوله في البعض الاخر
والا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا يسكن فيه اي في بعض جوانبه ولا
يميل اي يتحرك من بعضها اليه اي الى بعض اخر واجيب عن الوجه
الاول الدال على نفي الخلا بانا نختار ان الخلا عدمي قوله لو كان
عدميا لما قبل الزيادة والنقصان مدفوع بان الزيادة والنقصان
وعنهما اي قبولها انما هو باعتبار الفرض والعدمي يقبلهما باعتبار واجيب
عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على انه ليس وجوديا بانا لا
نسلم انه لو حصل الجسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين واتحادهما
غايته انه عند حصوله فيه لا يحس بالبعدين وعدم الاحساس
بهما معا لا يستلزم التداخل والاتحاد ولا عدم الامتياز في الواقع
وعن الوجه الثاني منها بانا نختار ان تجرده لعارض ولا نسلم انه يلزم
[illegible] ان يكون المفتقر لذاته الى
المحل مستغنيا عنه لعارض لاجل ان ذات البعد من حيث هي لا تقتضي

ليلا يلزم الترجيح بلا مرجح نعلم انه لو ثبت خلا لامتنع سكون الجسم فيه وحركته عنه واليه

الغنا عن المحال ولا الحاجة اليه بل عروض كل منهما للذات بواسطة
امر خارج وعن الثالث منها بانا لا نسلم ان المانع من حركة البعد
ان كان الذات او ما يلازمها يلزم ان لا يتحرك الاجسام لان البعد لا
يقبل الحركة حالة كونه مجردا عن المادة وذلك اى امتناع قبول
حينئذ لا يوجب امتناع حركته حالة كونه ماديا فالمانع من الحركة
هو ذات البعد بشرط التجرد واجيب عن الوجه الثاني من
الوجوه الدالة على نفي الخلا بانا لا نسلم انه يلزم مما ذكر فيه ان
يكون زمان المعاوق كزمان عديم المعاوق لاجل ان الحركة لذاتها
اى من حيث هي تقتضي زمانا والا اى وان لم تقتضه لذاتها بل المعاوق
كانت الحركة في الخلا لا في زمان لعدم المعاوق وهو محال اذ كيف
تقع الحركة لا في زمان وكل نقله اى حركة فهي واقعة على مسافة
حالة كون الحركة منقسمة ومتجزية بانقسامها اى المسافة الى
اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد فيكون مقتضى الحركة والملابسة
قدرا معينا من الزمان ولو ساعة بحسب هذا الفرض وهو محفوظ
في جميع الاحوال والزايد على الساعة هو مقتضى المعاوق بحسب
رقة وغلظا فيكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة مع مقتضى
الخلا فلا يلزم تساوى زمان ذي المعاوق وزمان عديم المعاوق
واجيب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلا
بان الخلا البعد تتشابه اجزاؤه مساو لمقدار العالم اى لبعده
فمجموع العالم حاصل فيه فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وانما يلزم
لو كان ثم موضع اخر خال وهو ممنوع وحصول بعض الاجسام من

اجزا

اجزا العالم في بعض الجوانب دون بعض لما بينهما اى بين بعض
الاجسام وبعض الجوانب من الملائمة والمنافرة كملائمة اللطيف
للمحيط والكثيف للمركز ومنافرة العكس ولما بينهما من اقتضا القرب
والبعد اذ طبيعة بعض الاجسام يقتضي القرب من بعض افراد الخلا
وطبيعة بعض اخر يقتضي البعد منه كما ان طبيعة الخفيف المطلق
كالنار يقتضي القرب من المحيط وطبيعة الثقيل المطلق كالارض
يقتضي البعد منه لاقتضائها القرب من المركز والحق انه لا
حاجة لشي من ذلك بل المرجح هو ارادة الفاعل المختار وعورض
دليل القايل بان المكان السطح بان القول بالسطح باطل والا لم
اى ولو لم يكن باطلا بل حقا لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية لان
كل جسم فله حيز لا محالة وتقدم ان الحيز سطح الجسم الحاوى
فيكون لذلك الجسم ايضا حيز وهلم جرا ~~...~~
~~...~~
~~...~~ وايضا لو كان ذلك حقا لما كان الحجر الساكن في الماء
عند جريان الماء عليه ساكنا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة ان المكان لو كان هو السطح المذكور كانت الحركة هي
مفارقة سطح الى سطح اخر فيكون متحركا فعلا يكون ساكنا لا يقال
سكونه اى الحجر بقا نسبته مع الساكنات فيكون ساكنا ومفارقته
بسطحا لسطح اخر لا تنافي سكونه لانا نقول ذلك ممنوع لان بقا
النسبة معلل بسكونه فلا يكون سكونه بقا نسبته مع الساكنات
لان العلة غير المعلول ~~...~~

وايضا لو كان المكان هو
السطح لتزايد بازدياد المكان ونقصه والمتمكن بحاله واللازم
باطل وذلك كما اذا تكعبت شمعة مدورة فان مكانها هو السطح
المحيط بها قد ازداد على مكانها الذي كان لها عند تدويرها وبالعكس
اي اذا تدورت شمعة مكعبة فان مكانها قد نقص عن مكانها الذي
كان لها عند تكعيبها ورد ذلك ببقاء المتمكن بحاله اذ مقداره
يتغير فانه يزيد في العرض وينقص في الطول وبالعكس
والدليل على امكان الخلا وجوه ذكر منها المصنف
وجهين الاول انه لو رفع صفحة ملسا اي بلا اختلاف في اجزائها
رفعا وخفضا ولا مسام فيها اصلا عن صفحة مثلها دفعة بعد انطباقهما
بحيث لا يتخللهما شي لخلا الوسط اول زمان الارتفاع لان الجسم
كالهوا انما ينتقل الى الوسط من الاطراف بناء على راي الحكيم في كونه
على الطرف يكون الوسط خاليا لامتناع حصول الجسم في زمان واحد
في مكانين ورد ذلك بانه ان اريد بالدفعة الان فلا نسلم
جواز الرفع فيه لانه حركة والحركة لا تقع الا في زمان وان اريد
بها الزمان الخاص فلا نسلم ان الوسط عند حركة الاعلى عن الاسفل
يبقى خاليا بل يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط في ذلك الزمان
اما على راي المتكلم فيجوز حصول الجسم في الوسط بخلق الفاعل
المختار بدون المرور على الطرفين و الوجه الثاني انه لو لم يكن
خلا للزم من حركة بقة تدافع جملة العالم اي تصادمها واللازم

باطل

باطل لان البقة اذا انتقلت من مكانها الى اخر وهو ايضا مملو بجسم
فينتقل ذلك الجسم من مكانه الى مكان البقة او الى مكان اخر
فيستلزم التدافع وهذا ايضا على راي الحكيم اما على راي المتكلم فيجوز
ان يعدم الله تعالى الجسم الذي قدام البقة ويخلق اخر مكانها لا يقال
لم لا يجوز ان ينتقل البقة الى مكان مملو والجسم الذي فيه الى مكان
اخر ولا يلزم منه حركة جملة العالم وتدافعها بل يتخلخل ما وراه
اي يعظم حجم الجسم الذي وراه ويملا مكانه ويتكاثف ما قدامه
اي يصغر حجم الجسم الذي قدامه بحيث يبقى للبقة مكان اذ
المادة قابلة للمقادير المختلفة فتخلع مقدارا اكبر وتلبس اصغر
وبالعكس فلا يتحقق خلا لانا نمنع ذلك لان زوال مقدار
عن الهيولى وحصول اخر فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار
وكلاهما ممنوع فلما مر واما الاول فسيجي
الفصل الثالث في الكيف وهي المقولة الثانية
من المقولات التسع الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة في اقسام
اربعة القسم الاول الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة
و الثاني الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس كالعلم
والحياة و الثالث الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة
والزوجية و الرابع الاستعدادات اي الكيفيات الاستعدادية
كاللين والصلابة اما القسم الاول وهو الكيفيات المحسوسة ففيه
مباحث ستة الاول في اقسامها فنقول الكيفيات المحسوسة
ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات

الأول ٥
ع

ولا اي وان لم تكن راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل فتسمى انفعالات وزيدت ياء النسبة في الاولى لرسوخها واستقرارها وسميت الاولى انفعاليات والثانية انفعالات لوجهين الاول لانفعال الحس عنها اي عن تلك الكيفيات اولا بخلاف نحو الاشكال والحركات فان الحواس منفعل عنها ثانيا والثاني لانها تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا بالانفعال اما بالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم اذ حلاوة العسل بشخصها تابعة للمزاج العسلي لانها تكونت في مادة تكونت عسلا فانفعلت انفعالا حدثت الحلاوة وكذا حمرة الدم تابعة للمزاج الدموي او بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء اذ حرارة النار ليست بشخصها تابعة للمزاج لانها بشخصها تابعة للنار ولا مزاج لها لانها بسيطة والمزاج انما ينشأ من امتزاج العناصر فحرارة النار ليست بشخصها تابعة لمزاج الجسم المركب الحار بل النابع له حرارة موافقة لحرارة النار بالنوع فحرارة النار تابعة بنوعها لمزاج الجسم المركب لا بشخصها وكذا الكلام في برودة الماء وهي اي هذه الكيفيات تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات اي الكيفيات المدركة بحس اللمس وهي عشرة انواع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الاربع كيفيات اولى لتكيف البسائط العنصرية بها اولا اي بالذات وتبعية البسائط تتكيف المركبات بها ثانيا والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وبهذه الستة تتكيف البسائط لا بالذات بل بواسطة تكيفها بالاربعة السابقة والى المبصرات وهي المدركة بحس البصر وهي الاضواء والالوان والى

المسموعات

اي الكيفية ح

ثانيا والثاني ن

بذلك م

المحسوسات الكيفية

المسموعات اي المدركة بحس السمع وهي الاصوات والحروف والى المذوقات اي المدركة بحس الذوق وهي الطعوم والى المشمومات اي المدركة بحس الشم وهي الروائح المبحث الثاني في تحقيق الملموسات وقدمت على ساير المحسوسات لان الاجسام العنصرية لا تخلو عنها بخلاف ساير المحسوسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها فلا حاجة الى تعريفها بحد او رسم لكن ربما يحتاج الى التنبيه على بعض خواصها لتميز بعضها عن بعض كما قال والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها اذا اثرت في الجسم المركب من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة تصعد الالطف فالالطف لان الالطف اسرع قبولا للخفة فيتبادر الى الصعود فتتفرق الاجسام المختلفة وينتقل كل منها الى حيزه الطبيعي فينضم كل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبعه اذ الجنسية علة الضم فالجزء الهوائي والمائي يجتمع الى الماء والارضي الى الارض الا اذا كان الالتحام بين الاجزاء البسيطة شديدا فتفيد الحرارة سيلانا ودورانا ان كان الجزء اللطيف والجزء الكثيف قريبين من الاعتدال ولا يفيد التصعيد والتفريق لتمانعهما اي الجزئين من الانفكاك والتجاذب لانه كلما مال اللطيف الى الصعود جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث حينئذ حركة دورية وسيلان كما في الذهب اذا ذاب بالحرارة وتفيد الحرارة تليينا فقط ان كان الجزء الكثيف غالبا لا في الغاية كالحديد اذ لو كان غالبا في الغاية لما افادته الا مجرد التسخين كما في الياقوت والحجر الطلق وهو دواء الاهل

ليتميز

اي من حيث انها اذا اثرت ... المحسوسات الكيفية التي هي ... من نفس ...

الاكسير وتخلف التصعيد عن الحرارة في هذه الثلاثة لا لانه
ليس فيها قوة التأثير بل لمانع والتخلف لمانع لا يدل على عدم
المقتضي وتفيد الحرارة تصعيدا بالجملة ان قويت اي الحرارة
والجزو اللطيف اكثر من الكثيف بان غلب عليه كالنحاس الممزوج
بالنوشادر فيجره قوته ولا شبهة بالحق ان الحرارة الغريزية
وهي التي بها قوام الحياة مغايرة للحرارة النارية بالنوع لان تلك
تحفظ الحياة وهذه تبطلها ولان تلك تزول بزوال النفس الناطقة
وهذه تبقى بعدها وكذا الحرارة الفائضة عن الكواكب النيرة مغايرة
للحرارة النارية بالنوع فان الاعشى يتأثر بحرارة الشمس حيث يبصر
فيها دون الحرارة النارية ولان حرارة الشمس تبيض الكرباس
وتنضج الفواكه بدليل ان ادراكها في البلاد الحارة اسرع وحرارة
النار تحرقهما وقيل هي اي الحرارة الغريزية الجزء الناري في الجسم
المركب المنكسر سورته بالمزاج لان الجزء الناري اذا خالط اجزاء
اناء المركب منه طبخا واعتدالا وقواما اذا لم تبلغ في الكثرة بحيث
تحرق وفي القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب لاعتدال فحرارة
الجزء الناري هي الحرارة الغريزية والتفاوت بينهما ليس بالماهية
بل بان الغريزية جزء من المركب والنارية ليست كذلك وقد
تحدث الحرارة بالحركة ودليله اي دليل الحدوث بها التجربة
فانا نجد في الجسم المتحرك حرارة لم تكن قبل الحركة لا يقال لو كانت
الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلاثة التي هي غير النار
وهي الهواء والماء والارض فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك

الفائضة

لان

لان العناصر في وسط الافلاك كالنقطة في البحر المحيط بل اقل بكثير
واللازم باطل فكذا الملزوم ورد لانا نمنع الملازمة لان الافلاك
لا تقبل السخونة فلا تسخن ما جاورها وحاصله ان الحركة انما تحدث
الحرارة فيما تقبلها لا فيما لا يقبلها لان وجود الحوادث داير مع وجود
الفاعل والقابل جميعا واما البرودة فقيل هي عدم الحرارة
عما من شانه ان يكون حارا فخرجت الافلاك لانها لا حارة ولا باردة
فالتقابل بينها وبين الحرارة حينئذ هذا التقابل تقابل العدم والملكة
ومنع هذا القول بان المحسوس من الجسم البارد وهو البرودة
ليس عدم الحرارة اذ العدم لا يحس به بالذات ولا الجسم ولا لكان
الاحساس بالجسم الحار احساسا بالبرودة وهو باطل بل البرودة
كيفية وجودية ضد الحرارة لانها تقتضي الثقل والتكاثف والحرارة
تقتضي الخفة والتخلخل فبينهما تقابل التضاد واما الرطوبة فقال
الامام الرازي وعليه الاكثر هي البلة الجارية على ظاهر الجسم المتصفة
لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه كما في الماء بخلاف
الهوى فانه لا يلتصق بغيره لا يقال فيكون العسل ارطب من الماء اذ هو الصق
انه وان كان الصق منه الا انه ينفصل عما التصق
به بعسر وهو مناف للرطوبة اذ هي سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال
من العسل لان غسل الصبغ قبله اسهل من غسله بعد العسل وذلك في الما اكثر
وقال الحكماء هي اي الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل
وسهولة تركه وعليه قيل يلزم ان يكون النار ارطب من الماء
لانها ارق قواما فيكون اقبل للتشكل واسهل للترك له واجيب

علي ان الرطوبة ليست سهولة الالتصاق بل سهولته والما اسهل التصاقا صح

بانه يمكن ان يقال غاية اللطافة مانعة من ذلك كغاية الكثافة وهي
اي الرطوبة بالتفسير الثاني غير السيلان فانه اي السيلان عبارة
عن حركات توجد في اجسام متفاصلة اجزاؤها في الحقيقة اي في نفس
الامر متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب
او الرمل كان سيالا مع انه ليس رطبا واليبوسة تقابلها اي تقابل
الرطوبة تقابل التضاد على الرايين فعلى الاول هي الجفاف وعلى الثاني
كيفية يصير بها الجسم صعب التشكل وهما كيفيتان انفعاليتان
كما ان الحرارة والبرودة كيفيتان فعليتان واما الخفة والثقل فهما
قوتان طبيعيتان للجسم يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة
من المركز الى الخفة او مدافعة هابطة الى المركز في الثقل والمدافعة
غير الحركة فانا في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا نجد المدافعة
الصاعدة وفي الحجر المسكن في الجو قسرا نجد المدافعة الهابطة وتسمى
بها المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا وهو اي الميل الطبيعي
لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد فيه ذلك فاما ان
يكون المدافعة عنه او اليه وكل محال اما الاول فلامتناع المدافعة
عنه لاستلزامها كون المطلوب مهروبا عنه بالطبع واما الثاني
فلامتناع المدافعة اليه لاستلزامها تحصيل الحاصل ثم الميل قد
يكون نفسانيا اراديا وهو ما كان انبعاثه من شعور كاعتماد
الانسان على غيره بغير حركة منه وقد يكون طبيعيا وهو ما
كان انبعاثه من غير شعور كما في الزق المنفوخ المسكن تحت
الماء وقد يكون قسريا كما في الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان

في جسم واحد الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى اسفل اذ فيه
ميل طبيعي وميل قسري ولهذا كان في النزول اسرع من الحجر
الذي ينزل بنفسه وكما في الانسان المنحدر من نحو جبل
بارادته اذ فيه ميل ارادي وميل طبيعي وقد يجتمع الميلان
الى جهتين ان فسرناه اي الميل بما يوجب اي بقوة توجب المدافعة
لا ان فسرناه بها اي بالمدافعة نفسها لامتناع المدافعة عن
الشيء واليه في حالة واحدة ولذلك اي ولاجل اجتماع ميلين
الى جهتين يختلف في السرعة والبطؤ حال الحجرين المرميين الى
فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر سرعة وبطأ
فذو الاكبر ابطأ لان الميل الطبيعي فيه اكثر لان المعاوقة
للحركة القسرية فيه اكثر مع تساويهما في الميل القسري
وورد على ذلك بجواز ان يكون المعاوق هو طبيعة الجسم او جهة او
مقدار لا ميله لا يقال الميل هو العلة القريبة للمدافعة فلا ينفك
المدافعة عنه فلو اجتمع ميلان الى جهتين لزم اجتماع المدافعة
عن الشيء واليه دفعة وهو محال لانا نقول المعلول ينفك عن علته
بالمانع والميل القسري ههنا مانع من المدافعة والصلابة ممانعة
الغامز واللين عدمها اي عدم ممانعة الغامز فيكون التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة ويكونان من الكيفيات الاستعدادية
لا من الملموسات وقيل هما كيفيتان وجوديتان يقتضيانها اي
ممانعة الغامز وعدمها فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد ويكونان
من الملموسات والملاسة والخشونة قد اختلف فيهما ايضا فالملاسة

عند جمع هي استوا وضع الاجزا بان لا يكون بعضها ارفع وبعضها
اخفض والخشونة لا استواءه اى وضع الاجزا بعكس ما ذكر وهما
اى الملاسه والخشونة على هذا التفسير من مقولة الوضع الا اذا
فسرتا بكيفيتين تابعتين للوضعين بان يقال الملاسة كيفية تابعة
لاستوا وضع الاجزا والخشونة كيفية تابعة لعدم استوا وضعها
فيكونان من مقولة الكيف المبحث الثالث في المبصرات
بالذات وهي الالوان والاضوا وما عداها من الوضع والشكل والقرب
والبعد والصغر والكبر والتفرق والاتصال الى غيرها من الاحوال
فانما تبصر بواسطتها اما الالوان فاظهر المحسوسات ماهية
وهلية اي وجودا لان تصورها حاصل لكل احد ولا يرتاب احد
في وجودها فلا يحتاج الى تعريف وما يقال من ان السواد
هيئة قابضة للبصر والبياض هيئة مفرقة له فكلام لا يلتفت
العقلا بداية عقولهم بل يكون التفرقة بين السواد والبياض
من غير نظر الى قبض وتفرقة فتعريفهما تعريف بالاخفى وتوقف
الالوان على الاضوا مع ان اللون يتوقف على الضوء وجودا عند
الشيخ وحسا عند الامام لان اللون اكثر وجودا واشمل للاجسام
وقد قيل لا وجود للون ولا حقيقة له بل البياض يحصل من مخالطة
الهوا للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور
المسحوق وموضع شق الزجاج الصافي الثخين فانه لا سبب لبياض
الثلج الا مخالطة الهوا ونفوذ الضوء في اجزا صغار جدية شفافة
دون سبب لبياض البلور وشق الزجاج لانا نعلم ان الاجزا

الصلبة عند اجتماعها لا ينفصل بعضها عن بعض والسواد يتخيل
من كثافة الجسم وعدم غوره وفي نسخة غوره اى نفوذ الضوء
فيه اى في الجسم الاسود واجيب عنه بان ذلك اى ما ذكر ثم
من مخالطة الهوا للاجسام الشفافة ونفوذ الضوء فيها وعدمها
قد يكون ايضا سبب حدوثهما اي البياض والسواد اي يكون
لحدوثهما اسباب منها ما ذكرتم ولا يلزم منه ان لا يكونا حقيقيين
فيها كيفيتان حقيقيتان قايمتان بالجسم في الخارج مع ان ذلك
منقوض ببياض البيض المسلوق كما قال والبياض يحس به فيما
لا يعقل فيه ذلك اي ما ذكر من مخالطة الهوا للاجسام ونفوذ الضوء
فيها كالبيض المسلوق بالنار فان الهوا لا يخالطه لثقله ولو كان البياض
من لطة الهوا لكان اخف ولبن العذرا وهو دوا شبيه باللبن
الرايب يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج بعد الطبخ فيه وصفي
غاية التصفية فينعقد ويبيض غاية الابيضاض وليس بياضه
من لطة الهوا للاجزا فانه يخف بعد الابيضاض وهو اى جفافه
بعد الابيضاض دليل قلة الاجزا الهوائية وكثرة الاجزا الارضية
فيه والمشهور بين القوم ان اصل الالوان السواد والبياض والحمرة
والباقي منها يتركب منها وقيل اصلها البياض والسواد والحمرة
والصفرة والباقي يتركب منها وحقيقة الحال غير معلومة
فينبغي التوقف في ذلك وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء
لانا لا نحس بها في الظلمة وذلك اي عدم الاحساس بها في الظلمة
اما العدمها اي الالوان في الخارج او لمعاوقة الظلمة عن الابصار والثاني

معاوقة الظلمة باطل لان الظلمة عدم الضوء ومعلوم ان العدم لا يعوق
عن الابصار ولان من كان في غار مظلم يرى ما في خارجه ولا
تعوقه الظلمة فتعين الاول وهو عدم الالوان والاعتراض
الذي اورده الامام عليه لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصارها لا شرط وجودها
فلا يرى الالوان عند عدمه اي الشرط وهو الضوء لانتفاء المشروط
بانتفاء شرطه فرع عليه وجود الالوان الا انه قد يوجد شديدة وذلك اذا
كانت صرفة كالبياض الذي لم يخالطه شيء من اجزاء السواد او غيره
من الالوان وقد توجد ضعيفة وذلك اذا اختلط بها من الالوان اجزاء
صغار تصاوبها اختلاطا لا يتميز معه في الحس اذ المختلط من ذلك يرى
ابيض لكن بياضا ضعيفا واما الاضواء فتغنيه عن ذلك في حقيقتها فقيل انها
اجسام شفافة تنفصل عن الجسم المضيء بذاته وتتصل بالجسم
المستضيء وانما قيل انها اجسام لانها متحركة بدليل انحدارها عن الكواكب المضيئة
بذاتها وانعكاسها عما يقابلها الى غيره والانحدار والانعكاس حركة فالاضواء
متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام واجيب بمنع الصغرى ومنع دليلها اي
لا نسلم انها متحركة اذ لا نسلم انها متحدرة لكنا نراها في وسط المسافة
كذلك بل هي تحدث في المقابل القابل لكن لما كان حدوثها من المضيء
عاليه توهم انها نزلت وانحدرت وكذا لا نسلم انها منعكسة بل هي تحدث
دفعة في الجسم المنعكس اليه الضوء بتوسط المقابل القابل وعورض
الدليل المذكور بانها اي الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لعدم
الشعور والارادة لتحركت الى جهة واحدة لامتناع الحركة بالطباع الى اكثر
من جهة فلا تحصل الاضاءة الا في تلك الجهة وليس كذلك فان الضوء

ينبغ على كل جسم من كل جهة وبالجملة فالجمهور على ان الاضواء ليست باجسام
بل هي كيفيات محسوسة وايضا لو كانت اجساما وكانت محسوسة سترت ما تحتها
ضرورة وكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما تحته والواقع خلافه لان الضوء لا يستر
ما تحته ومنع بان كثيرا من الاجسام المحسوسة كالزجاج الملون الصافي
لا يستر ما تحته والاولى ان يقال لو كان الضوء جسما لزم التداخل
او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه واللازم باطل
قطعا وان لم تكن اي الاضواء بتقدير كونها اجساما محسوسة لم يكن الضوء محسوسا
وهو باطل حسا وقيل هو اي الضوء اللون نفسه لا امر زائد عليه
بل اللون ان كان في غاية الظهور فهو الضوء وفي غاية الخفاء فالظلمة
والمتوسط بينهما ظل وله مراتب مختلفة في الظهور والخفاء بسبب اختلاف
القرب والبعد من هذين الطرفين ومنع هذا القول بانه اي الضوء
قد يحس به دون اللون كالبلور فانه يحس بالضوء فيه ولا يحس باللون
اما لانتفائه او لانتفاء شرط رؤيته ولو كان الضوء
نفس اللون لامتنع الاحساس باحدهما دون الاخر ثم ان منها اي من الاضواء
ما هو ضوء اول وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بذاته كالشمس ويسمى
ذلك الضوء ضياء ان قوي كالضوء الذي في وسط النهار ويسمى شعاعا ان ضعف ومنها
ما هو ضوء ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه
الارض وقت الاسفار قبل طلوع الشمس وعقيب
الغروب اذ الضوء الحاصل في الوقتين على وجه الارض انما هو من مقابلة
الهواء المضيء بمقابلة الشمس وكالضوء الحاصل من مقابلة القمر الذي هو
مضيء بالغير فان ضوءه ليس لذاته بل مستفاد من الشمس كما يأتي بيانه

ويسمى هذا الضوء الثاني نورا كما يسمى الاول ضياء قال تعالى هو الذي
جعل الشمس ضياء والقمر نورا و يسمى الضوء الثاني ظلا ان حصل
في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف به اي بالضوء كما في الهواء الذي على وجه
الارض في الوقتين المذكورين وانما لا نحس به اي بالهواء كما نحس بالجدار
المضيء بمقابلة الشمس لضعف لونه اي لون الهواء فكل ما هو اضعف
لونا هو اضعف قبولا للضوء وما لا لون له لا قبول له للضوء ولهذا لم تكن
الافلاك والهواء الصافي قابلة للضوء والهواء المتكيف بالضوء وان
كان لا لون له في ذاته الا انه قد حصل له لون ضعيف بسبب الارضية
والابخرة المتصاعدة منكرة في الماء والارض بواسطة الشمس وغيرها والضوء
الذي له بريق اي تلألؤ على الاجسام كانه يجيء ويذهب ويكاد
يستر لون الاجسام يسمى لمعانا فان كان البريق ذاتيا لذلك الجسم
يسمى شعاعا كما للشمس وتقدم ان الشعاع يقال ايضا على الضوء الاول
الضعيف فهو مقول بالاشتراك اللفظي عليهما والا اي وان لم يكن ذاتيا
فيسمى بريقا كالمرآة اذا وضعت في مقابلة الشمس والظلمة عدم
النور عما من شانه هو اي النور وهي عند جمهور الحكماء وجمع من المتكلمين
من الاشاعرة والمعتزلة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وجعله
بعض الحكماء عدم النور مطلقا عما كان من شانه النور ام لا فالتقابل بينهما
تقابل السلب والايجاب وقيل هي كيفية وجودية تمنع الابصار
وعليه جمع من الاشاعرة فالتقابل بينهما تقابل التضاد ومنع هذا
القول بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد
بقربه ولا ما حولها والتالي باطل فلا تمنع الظلمة الابصار ولقائل

ان

المتكيف بالضوء صح

ان يقول المانع من الابصار ظلمة تحيط بالمرئي لا بالرائي وفي المثال
المذكور تحيط بالرائي المبحث الرابع في تحقيق المسموعات
وهي الاصوات والحروف فالاصوات كيفيات قائمة بالهواء يحملها
الى الصماخ وسكت عن تعريفها لشهرتها واما الحروف فهي كيفيات
تعرض للاصوات فيتميز بعضها اي الاصوات عن بعض آخر
يشاركه في الثقل والخفة تميزا في المسموع خرج
طول الصوت وقصره وكونه طيبا او لا فان كلا منها كيفية عارضة
للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله خفة وثقلا لكن ليس تميزا
في المسموع لان الطول والقصر من الكميات وهي غير مسموعة والطيب
وعدمه يرجعان الى الطبع وذلك امر معقول وهي اي الحروف
تنقسم الى مصوتة وهي حروف المد واللين وهي الواو والالف
والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها
ولا يمكن الابتداء بها لسكونها والى صامتة وتسمى صامتا وهو ما عداها
اي ما عدا حروف المد واللين وهي اما زمانية صرفة كالفاء والسين
والشين فان كلا منها يمكن مده الى اي حد شئت واما آنية صرفة
وهي التي لا يمكن مدها كالباء والطاء والدال واما آنية تشبه الزمانية
كالراء والحاء وذلك محقق في كتب الصرف والقراءات والمشهور ان
السبب الاكثري للصوت تموج الهواء وهو حالة للهواء شبيهة بتموج
الماء تحصل بقرع عنيف او قلع عنيف قيد بالعنيف لانتفاء الصوت
عند انتفائه كما في قرع نحو الصوف والقطن وقلعهما قيل والظاهر
ان الدليل على ذلك الدوران وهو لا يفيد اليقين على الراجح وتقدير

المبحث الرابع

تميزا في المسموع صح

وهي ما عداها

صححت بكتابة من شرح الطوالع

افاد قوله فانما يفيد لو وجد المدار في جميع صور وجوده وانتفى في
جميع صور عدمه وهنا ليس كذلك فانه قد يحصل تموج الهوا باليد
مثلا من غير حصول صوت ولهذا قال المشهور وقيد بالاكثر في هذا
والحق ما عليه اهل السنة وهو ان السبب فيه وفي غيره هو الله تعالى
واعلم ان كلا من القرع والقلع مشروط بالمقاومة للقارع او القالع لا بالصلابة
فان قرع القطن لا يحدث الصوت مع عدم الصلابة وقلع شي من القطن
غير مصوت كما مر لعدم المقاومة و المشهور ان الاحساس اي بالصوت
يتوقف على وصول الهوا الحامل للصوت الى الصماخ لانه اي الهوا
الحامل او الصوت لصوت المؤذن على المنارة يميل من جهة الى اخرى
بهبوب الرياح فيتشوش السماع فلو لم يكن الاحساس بالصوت
يتوقف على وصول الهوا الى الصماخ لما تشوش السماع بميل الهوا واللازم
باطل و لان الاحساس به يتخلف عن سبب هذه السبب كما يتخلف عنه
في ضرب الفاس على الخشبة من بعيد [illegible] فلو لم يتوقف الاحساس
به على وصول الهوا الى الصماخ لما تاخر سماع الصوت عن الضرب ولانه
لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره اي غير ذلك
الانسان فلو لم يتوقف الاحساس على الوصول لسمعه غيره و المشهور
انه اي الصوت موجود في الخارج اي موجود في تموج الهوا خارج
الصماخ والا اي وان لم يكن كذلك لما علمت جهته لامتناع ادراك جهة
ما لا وجود له في الخارج وظاهر ان هذا دليل وجوده لا احساسه
والصدى يتصور صوت يحصل من انصراف هوا متموج على هيئته
وشكله عن مصادم قاومه مثل جبل او جسم املس فالصوت الحادث

من الهوا

الخامس

من الهوا المتموج الراجع من الجسم يسمى بالصدى المبحث الخامس في
تحقيق الطعوم اي المذوقات واصولها تسعة اذ الجسم الحامل
للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا بين اللطافة والكثافة
والفاعل فيه بكل تقدير اما الحرارة او البرودة او المعتدل بينهما
فيفعل الحار في الجسم الكثيف مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل
بينهما ملوحة و يفعل البرودة في الجسم الكثيف عفوصة وفي
اللطيف حموضة وفي المعتدل بينهما قبضا ويفعل المعتدل بين الحرارة
والبرودة في الجسم الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي
المعتدل بينهما تفاهة بتا مثناة ثم فا وقد يطلق التفه على ما لا
طعم له اصلا او له طعم لكن لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه
لكثافته ما يخالطه اللسان وهو الرطوبة العذبة التي هي واسطة
الاحساس بالمذوقات يحس به اي وقد يجتمع طعمان في جسم
واحد كالمرارة والقبض في الحضض بضم الحاء المهملة وفتح الضاد المعجمة
وفتحها دوا وهو نوع من الاشنان ويسمى هذا المركب البشاعة و كالمرارة صح
والملوحة في [illegible] وهو نبت ويسمى هذا المركب الزعوقة وقد
يجتمع اكثر من طعمين في جسم واحد كالمرارة والحرافة والقبض في
الباذنجان فيحس من المجموع بطعم واحد ولا اسم له المبحث السادس

السادس

في المشمومات وهي الروائح وهي نوعان موافقة للمزاج ومخالفة
له كما يؤخذ من قوله الروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والمخالفة
له تسمى منتنة وقد يختلف ذلك باختلاف احوال الشخص اذ الرائحة
الموافق لبعض الامزجة قد يخالف بعضا اخر وقد تشتق للروائح

اسم من الطعوم المقارنة لها كان يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة
باعتبار ما يقارنها من الطعوم وليس لانواعها اسماء خاصة غير الجهتين
المذكورتين وقد يتميز بعضها عن بعض بالاضافة كرائحة الورد والتفاح
وسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكيف بها الى الخيشوم وقيل
سببه وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحة الى الخيشوم
واحتج له بذبول التفاح الذي يذبل بكثرة الشم ورد بانه لو كان
سببه ذلك لوجب ان ينقص وزن ذي الرائحة ويصغر حجمه فلا يبقى
من القدر اليسير من المسك مثلا في مدة طويلة شيء والمشاهد خلافه
واما القسم الثاني من اقسام الكيف اعني الكيفيات النفسانية اي المختصة
بذوات الانفس فلا توجد في النبات والجماد فهي الحياة والصحة والمرض
والادراك وما يتوقف عليه الافعال الاختيارية كالقدرة والارادة
فما كانت منها اي من هذه الكيفيات راسخة سميت ملكة وما ليس كذلك
سميت حالا والامتياز بينهما انما هو بحسب عوارض مفارقة لا بفصول لان
الكيفية النفسانية اول حدوثها تسمى حالا ثم هي بعينها تصير ملكة
والامور المتميزة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض وبيانها
اي هذه الكيفيات يورد في مباحث خمسة المبحث الاول في الحياة
وقدمها لان باقي الانواع من توابعها وهي قوة تتبع الاعتدال النوعي
الذي يليق بنوع الحيوان ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية ومعنى
الاعتدال النوعي ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا
هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج
لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك

[حاشية: بالاضافة الى الموافقة والمخالفة او الى الطعوم]

[هامش: يبقى]

[هامش: الاول]

الصنف

الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا
نوعيا والثاني اعتدالا صنفيا فاذا حصل في المركب اعتدال يليق
بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة وانبعثت عنها
باذن الله تعالى القوى والحواس الظاهرة والباطنة وذهب بعض
الاطباء الى ان الحياة هي قوة الحس وقيل هي قوة التغذية واستدل
الشيخ الحكيم ابو علي ابن سينا في كتابه القانون على مغايرتها اي الحياة
لقوتي الحس والتغذية بان العضو المفلوج وفي نسخة العضو المفلوج
حي والا لتعفن وفسد وليس بحساس وعضو الذابل وفي نسخة والعضو
الذابل حي وليس بمغتذ والا لم يكن ذابلا والنبات بعكسه اي العضو
الذابل فانه مغتذ وليس بحي ومنع استدلال الحكيم بان عدم الفعل
لا يستلزم عدم القوة في نفس الامر لجواز ان يمنعها اي القوة عنه اي
عن الفعل مانع وحاصله ان عدم الفعل لا يدل على عدم الفاعل لان
عدم الفعل قد يكون لمانع لانه ليست القوة ما يترتب الفعل فتخلف الفعل
دليل عدم القوة كالعضو المفلوج والعضو الذابل ما فقدا القوتي
الحس والتغذي لانا لا نسلم ان القوة ما ذكر بل هي ما من شانه ان يؤثر
وهو اعم من المؤثر بالفعل فلا يلزم من عدم اطلاق ذلك عليه عدمه
فلا يلزم من عدم احساس العضو المفلوج عدم القوة الحاسة فيه ومنع
ايضا استدلاله بان تغذية النبات تخالف تغذية الحيوان بالذات
والامور المتخالفة بالذات لا يجب مشاركتها في الاحكام فيجوز وجود
التغذية في النبات من غير حيوة بخلاف الحيوان واعلم ان جمهور المتكلمين
على ان البنية الصالحة ليست شرطا للحيوة فيجوز عندهم ان يخلق الله

[حاشية: صنفيا والثالث اعتدالا شخصيا]

[حاشية: قوة صح]

[هامش: في العضو]

تعالى الحيوة في جزء من اجزاء لا تتجزى وقد شرطها الحكماء والمعتزلة بالبنية الصالحة
وهي عند الحكماء جسم مركب من العناصر الاربعة يحصل من تركيبها مزاج
هو شرط للحيوة وعند المعتزلة مجموع جواهر فردة لا يمكن ان يركب الحيوان
من اقل منها قال الحكماء الحيوة مشروطة باعتدال المزاج والروح والروح
اجسام لطيفة تتولد من بخار الاخلاط سارية في عروق نابتة في القلب
تسمى بالشرايين والاعتدال المزاج والروح لا يتحقق بدون البنية ومنع
قول الحكماء والمعتزلة بانها اي الحيوة المشروطة بالبنية ان قامت بالمجموع
اي بمجموع اجزاء البنية واتحدت اي الحيوة بان تقوم بتلك الاجزاء حيوة
واحدة كان العرض الواحد وهو الحياة حالا في محال كثيرة وهو محال
كما مر وان تعددت اي الحيوة بان يقوم بكل جزء من تلك الاجزاء حيوة على
حدة كان كل واحد من الاجزاء في قيام الحيوة به مشروطا بالجزء الاخر
فيلزم الدور وان لم يكن مشروطا به لزم الترجيح بلا مرجح اذ الاجزاء
متماثلة فالتوقف من احد الجانبين دون الاخر ترجيح بلا مرجح وكل
منهما محال وفيه نظر لجواز ان تقوم الحياة بالمجموع من حيث هو مجموع ولا
يلزم قيام العرض الواحد بمحال ولا الدور ولا الترجيح بلا مرجح ويمكن
اختيار الثاني ويمنع الدور المحال بان التوقف في ذلك توقف معية
لا توقف تقدم والموت عدم الحيوة عما من شانه هي اي الحيوة وفيه تساهل
اذ يلزم ان يكون الجنين قبل حلول الحيوة فيه ميتا والاولى ان يقال
هو عدم الحيوة عما وجد فيه الحيوة وقيل هو كيفية وجودية تضاد الحياة
قاله ابو علي الجبائي لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والموت
مخلوق والعدم لا يخلق ومنع هذا القول بان المعنى بالخلق التقدير هو موم

لا الايجاد

لا الايجاد والعدم مقدر او بان يحمل على حذف مضاف اي خلق اسباب
الموت المبحث الثاني في الادراكات الادراك غني عن التعريف لانه من
الوجدانيات الحاصلة عند النفس وما ذكره الشيخ في الاشارات
من ان ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة اي حاصلة عند المدرك
يشاهدها ما به يدرك ليس تعريفا له حقيقة بل تنبيه ولذلك لم
يتحاش فيه عن ايراد المدرك وقد يشترك فيه الاحساس والتوهم
والتخيل والتعقل وهي اي الادراكات اما ان يكون ظاهرة كاحساس
المشاعر الخمس اللمس والبصر والسمع والشم والذوق واما باطنة كادراكات
النفس كالتعقل والتوهم والتخيل وهي اي الادراكات الباطنة
تنقسم الى تصورات وتصديقات وقد مر بيانهما والتصديق اما ان
يكون جازما اي يمنع احتمال النقيض او لا يكون جازما والاول
اي التصديق الجازم اما ان يكون لموجب اي دليل حسي او عقلي
او مركب منهما او لا يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو النسبة
التي يتعلق بها التصديق النقيض بوجه من الوجوه سواء
كان في الخارج ام عند الذاكر بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد فان
طابق الواقع فهو الصحيح والا فهو الفاسد او لا يقبل متعلقه النقيض
بوجه وهو العلم والثاني وهو التصديق غير الجازم ان كان متساوي
الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساويهما فالراجح ظن والمرجوح
وهم قيل وفي جعل الشك من اقسام التصديق تسامح وقد جعله الشيخ
من اقسام مقابله وصرح به المحقق الطوسي والتصور اي العلم
عند الحكماء هو وجود صورة المعلوم اي ما من شانه ان يعلم في العالم

وهو المسمى بالوجود الذهني والذي يدل على وجود هذه الصورة اي
صورة المعلوم في العقل اي الذهن انا نتصور المعدوم ونميزه اي
عن غيره تميزا لا يتحقق الا مع الثبوت اي الوجود وليس هو اي
الثبوت في الخارج اذ التقدير انه معدوم فيه فهو ثابت في الذهن
واعترض عليه بانه اي التصور تقرير بانه صورة المعلوم في العالم
يوجب كون الذهن حارا وباردا ومستقيما ومستديرا معا عند تصورها
لوجودها في الذهن عند تصورها وذلك محال واجيب بان الموجود
في العقل عند تصورها مثالها لا هي بنفسها والحق عند المصنف انهم اي
الحكما ان قصدوا بالصورة الموجودة في الذهن ما يشبه المتخيل
في المرآة فمحتمل حقيقة وان ارادوا ما يشارك الموجود الخارجي في
تمام الماهية فباطل لانها اي الصورة الموجودة في الذهن عرض
لحلولها في محل يتقوم به وهو الذهن والمتصور قد يكون جوهرا
والعرض لا يشاركه في تمام الماهية وايضا الشيء قد يتصور نفسه
كتصورنا انفسنا فلو حصل فيه اي في العالم مثله اي ما يشاركه
في تمام الماهية لزم اجتماع المثلين وهو محال ولا يقال العاقل
والمعقول في تعقل المجرد نفسه واحد لان العاقل هو الذي حصل عنده
ماهية مجردة هي صورة المعلوم وهو اي العاقل بهذا المعنى اعم
من الذي حصل عنده ما يغاير من الماهيات او عين ذاته واذا جاز
ذلك فلا يلزم اجتماع المثلين فيما اذا عقل الشيء ذاته لعدم التغاير
وانما لا يقال ذلك لان حصول الشيء عند نفسه محال ضرورة فلا بد
من اجتماع المثلين او القول بان التصور ليس بوجود صورة المعلوم

في العالم وضعف هذا الجواب بان المجردات كلها حاضرة عند نفسها بل
المحال انطباع الشيء في نفسه وقيل التصور اي العلم امر اضافي وهو
تعلق خاص بين العالم والمعلوم وهو منقول عن بعض الحكما واليه
ذهب الامام فيتعدد العلم بتعدد المعلومات لتغاير الاضافة
بتغاير المضافات ويشكل هذا التفسير بتعقل الشيء نفسه اذ
التعلق بينهما غير معقول لعدم التغاير والجواب عنه بان التغاير
بينهما حاصل لان ذات الشيء من حيث هي عاقلة مغايرة لها من حيث
هي معقولة رد بان هذا التغاير محال بالتعقل فلو علل التعقل به
لزم الدور وقيل العلم صفة وجودية توجب العالمية وهو قول
اصحاب الاحوال وهي اي العالمية حالة لتلك الصفة اي صفة
لا موجودة ولا معدومة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا التفسير لا يتعدد
العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعدد تعلق الصفة تعددها اذ
الجواز ان يكون بين شيء واحد وبين اشيا تعلقات كثيرة فرع ان
على القول بالصورة في الذهن الفرع الاول قال الحكما الصورة
العقلية الموجودة في النفس تفارق الصورة الجسمانية الخارجية
الحالة بالمادة في انها اي الصورة الخارجية محسوسة في الخارج
وفي انها متمانعة لان الجسم اذا تشكل بشكل معين امتنع ان يتشكل
بشكل اخر وهو بالشكل الاول وفي انها ممتنعة الحلول في مادة
هي اي تلك المادة اصغر منها اي من تلك الصورة الخارجية
في المقدار كما ان صورة الارض الخارجية يمتنع حلولها في مادة
خردلة مثلا والا لم تكن هي هذه الارض الخارجية وفي انها مندفعة

اي زايلة عن المادة بحدوث ما هو اي بسبب حدوث صورة اخرى
هي اقوى منها كما في الكون والفساد بخلاف الصورة العقلية في جميع
ذلك فانها ليست محسوسة وهو ظاهر ولا متمانعة فانه يجوز ان يحل
في القوة العاقلة صور متعددة ولا ممتنعة الحلول فيها فانه يجوز ان
تحل فيها الصورة الصغيرة والكبيرة ولا مندفعة بحلول ما هو اقوى منها
في العاقلة الفرع الثاني الصورة العقلية كلية لا على
معنى انها كلية في انفسها فانها بهذا الاعتبار صور جزئية في نفوس
جزئية فيمتنع الاشتراك فيها بل اما لان المعلوم بها كلي مثلا صورة الانسان
في العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح
لان يكون مشتركا بين كثيرين مميزين بمشخصاتها وما به الاشتراك
غيرها به الامتياز فالقدر المشترك هو الكلي فالصورة الحاصلة منه
في العقل كلية او لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على
سوا وفي نسخة على سوا اعني ان الماخوذ من كل واحد من
الافراد عند حذف المشخصات مطابق لتلك الصورة اما الصورة
الخارجية فلا تكون الا جزئية والعلم اما اجمالي يتعلق بامور متعددة
باعتبار امر شامل لها هو مبدا تفاصيل تلك الامور كمن علم مسئله
ثم غفل عنها فانه اذا سئل عنها وجد في نفسه حالة بسيطة هي مبدا
تفاصيل تلك الامور اعني القدرة على الجواب عنها واما تفصيلي يتعلق
باعيان كل واحد منها اي من تلك الامور كمن علم ماهية مركبة منفصلة
الاجزا على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها عن
بعض في العقل والعلم ايضا اما فعلي بان يستنبط صورة المعلوم الى

الى العالم

الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان
كما تصورت فعلا لا وجود له في الخارج ثم فعلته واما انفعالي
بان تستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان كما اذا شاهدت
شيا فتعقلته وهذه القسمة غير حاصرة فان علم الله تعالى لا فعلي
ولا انفعالي مسئلة حتمية الادراكات للنفس الناطقة الانسانية
في الادراك اربع مراتب المرتبة الاولى استعداد التعقل وهو قوة
استعدادية من شانها [illegible] وتسمى هذه المرتبة العقل
الهيولاني تشبيها لها بالهيولى الخالية عن جميع الصور المستعدة لها
وهذه القوة حاصلة لجميع افراد النوع في مبادي فطرتهم لكنها مختلفة
بالشدة والضعف بسبب قابليتهم لها والمرتبة الثانية ان تحصل لها
البديهيات فقط باستعمال الحواس في الجزئيات لتنبيهها لتحصيل
النظريات وتسمى هذه المرتبة العقل بالملكة التي هي مناط التكليف
ومحل خطاب الشرع سميت بذلك لان النفس يحصل لها بسبب تلك
العلوم البديهية ملكة الانتقال بها الى العلوم النظرية والمرتبة
الثالثة ان تحصل لها النظريات بحيث تتمكن من استحضارها
بعد غيبتها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد وتسمى هذه المرتبة
العقل بالفعل والمرتبة الرابعة ان تستحضرها اي النظريات
وتلتفت اليها بحيث لا تغفل عنها وعن تعقل انها تعقلها وتسمى هذه
المرتبة العقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال البحث
الثالث في القدرة على الفعل والارادة له كالفعل الاختياري
اربع مراتب الاولى تصوره ملايما او منافرا سوا كان تصوره

مسئلة

بحث الثالث

مطابقا للواقع ام لا الثانية الشوق اليه جذبا او دفعا بعد تصوره
ويسمى شهوة او نفرة الثالثة الارادة او الكراهة الرابعة القدرة
وهي لما كانت عمدة في تحصيل الفعل قدمها على الارادة فقال
القدرة صفة وجودية تؤثر في الشيء **وفق الارادة** تخرج ما لا يؤثر
كالعلم او يؤثر لكن لا وفق الارادة كالطبيعة فانها مبدا للحركة
والسكون الطبيعيين **وهي** اي الارادة **ميل للنفس يعقب اعتقاد
النفع** في المراد **كما ان الكراهة** وهي ضد الارادة **نفرة تعقب اعتقاد
الضر** في المكروه هذا وجمهور الاشاعرة على ان الارادة صفة مخصصة
لاحد المقدورين مغايرة للميل لانها لا تتعلق الا بمعدوم مقارنة
للفعل اذا تعلقت مع الفعل عند الاشعري والميل كالتمني قد
يتعلق بالماضي **وقيل القدرة للافعال المختلفة** ايا ما كان وهو الاقرب
فالقوة الحيوانية وهي القوة الشاعرة التي تكون مصدرا للافعال
المختلفة **قدرة وفاقا** اي على التفسيرين لانها تؤثر وفق الارادة
ومبدا للافعال المختلفة كالتغذية والتنمية **والقوة الفلكية قدرة
عند من يجعلها** اي الافلاك وهم الحكماء **شاعرة على التفسير الاول**
لانها تؤثر وفق الارادة عندهم لا على الثاني لانها ليست مبدا للافعال
المختلفة اذ الصادر عنها انما يكون على نهج واحد **و القوة النباتية**
وهي القوة العديمة الشعور التي يصدر عنها افعال مختلفة كالتغذية
والتنمية وتوليد المثل قدرة **على التفسير الثاني** لا على الاول **و القوة
العنصرية** وهي القوة العديمة الشعور التي يصدر عنها الافعال
على نهج واحد **خارجة عنها** اي عن القدرة بالتفسيرين كالقدرة

الحادثة

وتوليد المثل صح

كالحفظ والتغذية

الحادثة فانها خارجة عنها بالتفسيرين عند الاشعريين لانها لا
تؤثر ولا تكون مبدا للافعال فانهم يسمونها كسبا وفي نسخة عنها
اي عن تفسيري القدرة **وهي** اي القدرة **غير المزاج لانه** اي المزاج
من جنس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اي هو كيفية متوسطة
بين هذه الكيفيات المحسوسة **ولان تاثيره** اي المزاج **من جنس
تاثيرهما** اي تاثير الحرارة والبرودة وهو احداث احدى الكيفيتين
في قابلهما **والقدرة ليست كذلك** اي ليست من الكيفيات المحسوسة
ولا يكون تاثيرها من جنس تاثيرهما بل تاثيرها الفعل الارادي
والقوة مبدا الفعل مطلقا اي سواء كان مختلفا ام لا بشعور
وارادة او لا فيتناول القوة الفلكية والحيوانية والنباتية
والعنصرية وعرفها الحكيم بانها مبدا التغير في آخر من حيث
هو آخر وقيد بهذه الحيثية ليدخل مثل الطبيب اذا عالج
نفسه فانه من حيث انه معالج مغاير له من حيث انه معالج
وقد يقال القوة لامكان الشيء مجازا فيقال للثوب الابيض انه
اسود بالقوة اي يمكن ان يحصل له السواد ويقال للنطفة
انها انسان والمراد بالامكان الامكان المقابل للفعل لا الامكان
الذاتي فانه يجامع الفعل وانما كان ذلك مجازا لان كون
الشيء منتهيا للفعل امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان
جزء من معناها فاطلاقها عليه مجاز تسمية للجزء باسم الكل ومن
الكيفيات المختصة بذوات الانفس الخلق بضم الخاء واللام
والخلق ملكة اي كيفية راسخة **يصدر بها عن النفس**

فانه قد يقارن

للزوم باسم اللازم او صح

افعال بسهولة من غير سبق روية وممكن تغضب الحليم لا يكون
خلقا لعدم الرسوخ والفرق بينه وبين القدرة ان نسبة القدرة
الى الضدين الفعل والترك على السواء بمعنى انه من شانها اذا
ضم اليها ارادة الفعل حصل او ارادة الترك حصل بخلاف الخلق
فان نسبته الى احد اولى ولذلك يصدر عنه بسهولة فلا يصلح الا
لاحد الضدين ومن منع ذلك اي كون القدرة نسبتها الى الضدين
على السواء لم يرد بها مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال وشانها التاثر
بانضمام الارادة بل اراد بها القوة المستجمعة لشرائط التاثير وهي
التي تسمى العلة التامة فان نسبتها الى الضدين ليست على السواء بل
ليس لها الا نوع ضد واحد والا لزم وجود الضدين معا لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة ولهذا اي ولاجل انه اراد بالقدرة القوة
المستجمعة للشرائط زعم المانع ان القدرة مع الفعل فالخلاف بين
الشيخ والمعتزلة في ان القدرة مع الفعل او قبله عائد الى تفسير
القدرة كما تقرر ومن الكيفيات المذكورة المحبة وهي ترادف الارادة
فمحبة الله تعالى للعباد ارادة كرامتهم واثابتهم فهي باعتبار الغاية
ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته فهي باعتبار الوسيلة التي
توصلهم الى كرامته واثابته وقد تطلق المحبة على تصور كمال من لذة او
منفعة او مشاكلة كمحبة العاشق للمعشوق ومحبة المنعم عليه
للمنعم ومحبة الوالد للولد او الصديق لصديقه ومنها الرضى وهو
[illegible] الله تعالى ارادة اكرام المؤمنين واثابتهم ومن ترك الاعتراض
[illegible]

ومنها العزم وهو جزم الارادة
في الشيء بعد التردد الحاصل من الدواعي المنبعثة عن الاراء العقلية
وعن الشهوات والنفرات المتخالفة فانه لم يحصل ترجيح لطرف بقي
التردد والتحير فالعزم نوع من الارادة لانها قد تكون مع سبق
تردد وقد يكون بدونه المبحث الرابع اللذة والالم بديهيا
التصور عند اكثر المحققين لانهما من الوجدانيات فلا احتياج الى
تعريف وتفسير الا للقصد الى تعيين المسمى وتلخيصه وقولهم اي الحكماء
اللذة ادراك الملائم للطبع من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر
للطبع من حيث هو منافر فيه نظر لانا نجد من انفسنا عند الاكل
والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم عندها انا ندرك شيئا ملائما
ولا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس لادراك اي ادراك
الملائم او غيره وبتقدير المغايرة بين تلك الحالة وادراك الملائم
فاللذة لا نعلم اهي كلاهما او احدهما وكذا الكلام في الالم والتقييد
بالحيثية مبني لدخول المسك في اللذة من جهة الرائحة وفي الالم
[illegible]
[illegible]
[illegible] وما قيل عن
جالينوس ومحمد بن زكريا الطبيب من ان اللذة لا وجود لها بل هي
رفع الالم والخروج عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية
خطأ لان اللذة لو كانت ذلك صح لم تحصل الا بعد الالم واللازم باطل
لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف

[Margin notes:]
الرابع
فاللذة ليست ادراك ذات الملائم بل ادراكها من حيث هي ملائمة كما ان لذة الحلاوة ليست ادراك ذات الحلو بل ادراكها من حيث هي حلوة وان الالم ليس ادراك ذات المنافر بل ادراكها من حيث هي منافرة صح

على مسئلة وبالعثور على فجاءة بلا خطور سابق بالبال الوجه الحسن
والمسئلة ونحو ذلك فلا يتيقن حصول له بالنظر والوقوف والعثور ودفع
الم للشوق اليه وقد يقال سلمنا انه ما كان مشتاقا الى هذه الامور
والشوق اليه فعند حصول هذه الجزئيات اندفع الشوق الى كلياتها
لاشتمال الجزئيات على الكليات المبحث الخامس في بيان الصحة
والمرض الصحة حالة او ملكة وقدم بيانهما واو للتنويع لا للترديد
الا ان في التحديد بها تصدر الافعال عن موضوعها وهو الاعضاء سليمة اى
واقعة على ما ينبغي والمرض خلافه فهو عدم حالة او ملكة تصدر بها الافعال
عن موضوعها سليمة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويجوز حمل
الخلاف على الضد فيحد المرض بانه حالة او ملكة تصدر بها الافعال
عن موضوعها غير سليمة فالتقابل بينهما تقابل التضاد والاول هو
المناسب لقوله فلا واسطة بينهما لان الواسطة بين المتضادين جائزة
الا اذا اعتبر غاية الخلاف واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك
كالغضب والخوف والخجل فغنية عن البيان لان كل احد يدرك
بالضرورة هذه الامور ويميزها عن غيرها وهذه الكيفيات تابعة
لانفعالات خاصة بالروح القلبي في القلب وقد تشتد وتضعف بحسب
اشتداد الانفعال وضعفه واما القسم الثالث وهي الكيفيات المختصة
بالكميات فهي اما ان تكون عارضة للكميات وحدها اى منفردة
من غير ان تركب مع غيرها مما لا يكون عارضا للكمية وحينئذ اما
ان تكون عارضة للمتصلات كالاستقامة وهي كون الخط بحيث
ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع

والاستدارة وهي كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض في
داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه
والانحناء وهو خلاف الاستقامة فانه يكون بحيث لا ينطبق اجزاؤه
المفروضة على جميع الاوضاع كالاجزاء المفروضة للقوس فانه
اذا جعل مقعر احد القوسين في محدب الاخر ينطبق احدهما على الاخر
واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق والشكل وهو هيئة احاطة حد
اى نهاية او حدود بالجسم واما ان تكون عارضة للمنفصلات
كالزوجية وهي كون العدد ينقسم بمتساويين والاولية وهي كون
العدد بحيث لا يعده غير الواحد كثلاثة وسبعة واحد عشر والتركيب
وهو كون العدد بحيث يعده غير الواحد كاربعة وستة واما ان
تكون مركبة عنها اى عن تلك الكيفيات العارضة وعن غيرها كالخلقة
المركبة عن الشكل العارض للكمية وعن اللون الذي هو كيفية
محسوسة غير عارضة للكمية واما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية
اى التي من جنس الاستعداد والمراد بها الاستعدادية المتوسطة
بين طرفي النقيض اي اللاانفعال والانفعال واللاقبول والقبول فهي
اى الاستعداد المتوسط ان كان استعدادا نحو اللاقبول
واللاانفعال كالصلابة والصحاحية تسمى تلك الكيفية قوة وان
كان استعدادا شديدا نحو القبول اى الانفعال كاللين والمراضية
تسمى تلك الكيفية ضعفا ولا قوة الفصل الرابع في الاعراض
النسبية وهي المقولات السبع الباقية بعد الكم والكيف وفيه مباحث
ثلاثة الاول في هليتها اى وجودها انكرها جمهور المتكلمين الا الاين

فقالوا بوجوده لانه عندهم جنس للامور الموجودة وهي الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق فيكون وجوديا بالوجوب ان يكون جنس الوجودي
وجوديا وقالوا في بيان عدمية الست الباقية وهي الاضافة والمتى
والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل لو وجدت هذه الاعراض
في الخارج لحصلت في محالها ولو حصلت في محالها لوجد حصولها في محالها
وحصولها في محالها ايضا من الامور النسبية فيكون لحصولها في محالها
حصول اخر ويتسلسل وانتفى اللازم فيلزم ان يكون عدميا وهو خلاف
معتقدهم كما عرف واحتج الحكما على ان الاعراض النسبية وجودية
بانها تكون محققة في الخارج ولا فرض ولا اعتبار ككون السماء فوق
الارض فان ذلك متحقق سواء فرضه فارض او اعتبره معتبر ام لا
فهي اي تلك الاعراض النسبية المتحققة اذا من الخارجيات لا من
الاعتبارات العقلية لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون عدمية
فان اعدام الملكات كالعمى امور محققة في الخارج مع انها معدومة
ولدفع ذلك قالوا وليست اعداما لانها تحصل للشيء بعد ما لم تكن
حاصلة فان الفوقية فيما ذكر حصلت بعد ما لم تكن حاصلة والحاصل
بعد العدم لا يكون عدما ضرورة ولا ذات الجسم الذي هو محلها لانه
اي الجسم لا تقاس اي ليس من شانه ان تعقل بالقياس الى الغير بخلاف
هذه الاعراض فانها تعقل بالقياس الى الغير فثبت انها امور متحققة
في الخارج موجودة زائدة على الجسم وهو مطلوبهم ونوقض استدلاله
بالفناء والمضي وتقريبه انه لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الفناء
والمضي عرضين موجودين في الخارج لانا نحكم اليوم على الامس بانه فان

لا يكون

وماض

وماض ثابت في نفس الامر سواء وجد فرض واعتبار ام لا وليسا من
الاعدام لانهما حصلا بعد العدم والحاصل بعد العدم ليس عدما
وليسا نفس ذلك اليوم والا لتحققا عند تحققه فهما امران وجوديان
زائدان على اليوم وهو باطل اتفاقا اذ لا خلاف في انهما من الامور
الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج ولانهما لو كانا موجودين
فيه لزم قيام الصفة الموجودة وهي الفناء والمضي بالمعدوم
وهو الامس وذلك باطل ضرورة واعلم ان كون الشيء عقليا يباين
كونه فرضيا فان العقلي هو الذي يجب ان يحدث في العقل اذا
عقل العاقل الشيء كفوقية السماء والفرضي هو الذي يفرضه الفارض
وان كان محالا كتحتية السماء وزوجية الثلاثة والذهني يشمل
العقلي والفرضي فيجب ان يفهم كل منها لئلا يقع بسبب الاشتباه
غلط المبحث الثاني في الاين وهو كون الشيء في الحيز لا بمعنى
وجوده فيه بل بمعنى وجود نسبة له الى الحيز اذ لو كان
الكون هو الوجود لزم ان يحصل للجوهر اذا انتقل من مكان الى
اخر وجود اخر وهو محال وهكذا كون الشيء في الزمان وسماه
اي الاين المتكلمون كونا وعرفوا الكون بحصول الجوهر في الحيز والكون
عندهم تحت الاجناس الاربعة الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق واصطلاحهم في الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين
حيث يسمون الاخص جنسا والاعم نوعا ووجه الحصر في الاربعة
ان حصول الجوهر في الحيز ان اعتبر بالنسبة الى جوهر اخر
فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين الاخر ثالث فهو الافتراق

بلغ

والا فالاجتماع وان لم يعتبر بالنسبة الى اخر فان كان مسبوقا بحصوله
في ذلك الحيز فهو السكون او في حيز اخر فهو الحركة كما قال وقالوا
حصول الجوهر انيين فصاعدا في مكان واحد سكون وحصوله في مكانين
حركة فحصوله اى الجوهر اول زمان حدوثه لا حركة لانه لم يحصل في مكانين
ولا سكون لانه لم يحصل في مكان انين وقال الحكما الحركة كمال اول لما اى
للجسم المتحرك هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبيانه اى هذا التعريف
ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم والا امتنعت حركته فيكون حصولها
اى الحركة للجسم كمالا له اذ معنى الكمال حصول ما بالقوة بالفعل فالحركة
كمال وهذا الكمال يفارق غيره من الكمالات ويمتاز عنه من حيث
ان حقيقته ليست الا التادي الى الغير كالوصول الى المقصد اذ لو كانت
مطلوبة من حيث هي هي لما اختلفت حركات الاجسام الى الجهات المختلفة
فلا حقيقة للحركة الا التادي الى الغير بخلاف سائر الكمالات فيكون
ذلك الغير متوجها اليه ممكن الوجود ليتاتى التادي اليه فيكون
حصوله اي ذلك الكمال له اى للجسم كمالا ثانيا لكونه متاخرا عن الحركة
و ذلك التوجه ما دام كذلك اى متوجها يبقى شيء منه بالقوة والا لكان
وصولا لا توجها فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى مقصده
فثبت بذلك انها ~~[illegible]~~ اي الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث
هو بالقوة خرج بهذا القيد كمال الجسم من حيث هو جسم كالصورة النوعية
والجسمية فالصورة كمال اول لما هو بالقوة لكن لا من الجهة التي هو
بالقوة فقط بل هي كمال اول له مطلقا سوا كان من جهة انه بالقوة
ام من جهة انه بالفعل وحاصله اى هذا التعريف قريب مما قاله قدماء

اي الحكما

Margin: في صح
Margin: [illegible]
Margin: بين

[illegible]

اى الحكما وهو انها اي الحركة خروج عن القوة الى الفعل على سبيل
التدريج وتوضيح ذلك ان الموجودات ثلاثة اقسام ما يكون بالفعل
~~[illegible]~~ من كل الوجوه ولا وجود له في الخارج وما يكون بالفعل
من بعض الوجوه وبالقوة من بعض اخر وهذا انما خرج من القوة
الى الفعل دفعة فذلك الخروج هو الكون او تدريجا فهو
الحركة واعترض عليه بان كلا من الدفعة والتدريج معرف بالان
المعرف بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور واجيب
بان تصور كل من الدفعة والتدريج اولي لمن يخطر بباله شيء من
الان والزمان فلا دور وذلك الخروج بمعني الحركة قد يقع في اربع
مقولات الكم والكيف والاين والوضع بمعني ان المتحرك قد يتحرك
اي ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من
نوعها الى صنف اخر منه وحينئذ قد تكون الحركة في الكم وهي فيه
على اربعة اوجه لانها فيه اما من انتقاص الى ازدياد او بالعكس
والاول اما بسبب زيادة جزء او لا والثاني اما بسبب انتقاص
جزء او لا وقد بينها فقال كالتخلخل والتكاثف وهما ازدياد المقدار
للجسم وانتقاصه من غير ضم لشيء اليه في الاول كانتقال الماء من
الجمود الى الذوبان ولا فصل منه في الثاني كانتقال الماء من الذوبان
الى الجمود وكالنمو والذبول وهما ازدياد وانتقاص بهما اى بالضم
في الاول وبالفصل في الثاني فالنمو ازدياد مقدار الجسم بما ينضم
اليه ويداخله من جميع الاقطار بنسبة طبيعية كما في الشبان
واحترزوا بالقيد الاخير عن الورم والسمن والذبول انتقاص مقدار

Margin: بالفعل من كل الوجوه
Margin: الخروج الذي هو صح
Margin: تكونان صح

الجسم في جميع الاقطار بانفصال جزء منه كما في المشايخ وهو غير الهزال
وقد تكون الحركة في الكيف كاسوداد العنب بالتدريج بعد اخضراره
وتسخن الماء بالتدريج بعد برودته وتسمى هذه الحركة استحالة وقد
تكون في الوضع كحركة جرم داير لا مكان له كالفلك الاعظم على مركز
نفسه او له مكان لكن لا يخرج عنه كبقية الافلاك وتسمى هذه الحركة
حركة دورية ووضعية وبتلك الحركة تتبدل وضع الفلك بتغير نسبة
اجزايه المفروضة الى الامور المغايرة لها وقد تكون في الاين كحركة
من مكان الى مكان اخر وتسمى هذه الحركة نقلة وهي المشهورة
عند الكل المتعارفة عند المتكلمين ولا تكون الحركة في الجوهر بان
ينتقل نوع من الجسم عن صورة جوهرية الى صورة اخرى جوهرية على التدريج
لان حصوله اي الجوهر بمعنى الصورة الجوهرية انما يكون دفعة لا بالتدريج
ولان الصورة اذا زالت من نوع من الجسم انعدم ذلك النوع ووجد نوع
اخر والمتحرك لا بد من شانه بقاء ذاته في الحالين ولهذا يسمى حصول الجوهر
دفعة كونا وانعدامه دفعة فسادا ولا تكون الحركة في سائر المقولات
اي الخمس الباقية بالذات فانها اي المقولات الباقية تابعة لمعروضاتها
فان جاز وقوع الحركة في معروضاتها جاز فيها والا فلا بيانه ان
المضاف لما كان طبيعة غير مستقلة بالمعقولية بل تابعة لمعروضها
فان كان معروضها قابلا للحركة كان المضاف ايضا كذلك لانه لو بقي
على حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا والفرض
خلافه وكذا متى فان وجوده تبع الحركة فهو ... فكيف
تقع الحركة فيه وكذا الملك فانه كالاضافة واما الفعل والانفعال

فلا

فلا يتصور فيهما حركة وفي ذلك مذاهب كثيرة وابحاث دقيقة مر ايرادها
تعليقه بالمبسوطات ولا بد لكل حركة في تحققها من ستة امور ما منه
الحركة وهو المبدا وما اليه الحركة وهو المنتهى وما فيه الحركة من
المقولات الاربع السابقة وما له اي لاجله الحركة وهو المحصول في الكائن
المتوجهة وما به الحركة وهو المحرك والزمان وتشخص الحركة
اي تعينها انما يتحقق بخمس وحدات بوحدة موضوعها وهو المتحرك اذ لو
تعدد لم تكن الحركة واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد
بالشخص بموضوعين ووحدة زمانها ووحدة ما هي اي الحركة فيه
وهو المقولة وعلل الاول بقوله اذ الموضوع الواحد قد يتحرك
الى جهتين في زمانين في مسافة واحدة فتتعدد الحركة بتعدد الزمان
مع وحدة الموضوع ووحدة ما فيه الحركة والثاني بقوله وقد
ينتقل الموضوع الواحد في الاين وغيره اي ينتقل في الكم في زمان
واحد فتتعدد الحركة بتعدد ما فيه الحركة ومتى اتحد ذلك اي
ما ذكر من الثلاثة الموضوع والزمان والمقولة اتحد المبدا والمنتهى
لا محالة لان وحدتهما لازمة لوحدة الثلاثة فعلم ان تشخص الحركة
انما يتحقق بالوحدات الخمس ولا عبرة في اتحادها بوحدة المحرك
وتعدده اذ قد يكون المحرك واحدا والحركة متعددة وهو ظاهر
وبالعكس كان يجذب اثنان حبلا في قطع شيء فان الحركة واحدة
والمحرك متعدد وتنوعها اي الحركة اي اختلافها بالماهية يكون بتنوع
ما منه الحركة وتنوع ما اليه الحركة كالهبوط وهو الحركة من المحيط
الى المركز والصعود وهو عكسه في الاين وكالحركة من السواد الى البياض

وعكسه في الكيف وتنوع ما فيه الحركة كاخذ الجسم الابيض تارة من
البياض الى التصفر ثم الى التحمر ثم الى السواد وتارة من البياض الى
الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى السواد في الكيف وكالحركة تارة من المبدا
الى المنتهى بالاستقامة وتارة منه اليه بالاستدارة في الاين ولا عبرة
في تنوعها بتنوع المحرك وتنوع الموضوع وتنوع الزمان لان
مدرك تنوعه بان تدرى ان اجزاوه مختلفة بالماهية فلا يلزم من تنوع
المحرك تنوع الحركة لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في اثر واحد
او من تنوع الموضوع تنوعها لجواز اشتراك الموضوعات المختلفة
في عارض واحد اذ الحركة عارضة للمتحرك او من تنوع الزمان
تنوعها لجواز اشتراك العوارض المختلفة في معروض واحد اذ الازمنة عارضة
للحركة لكونها مقدارا لها واما اختلافها الجنسي بمعنى ان يكون كل
حركة داخلة تحت جنس مخالف لجنس الحركة الاخرى فهو باعتبار
ما هي اى الحركة فيه من المقولات الاربع كالنقلة التي هي الحركة في الاين
والاستحالة التي هي الحركة في الكيف والنمو الذي هو الحركة في الكم
والوضع فان هذه الحركات متخالفة بالجنس لوقوع كل منها تحت جنس
مخالف لجنس الاخرى اذ الاين والكيف والكم والوضع اجناس
مختلفة وتضادها اى الحركات ليس لتضاد المحرك لما سبق من جواز اشتراك
المختلفات بل المتضادات في اثر واحد فان الحركة الصاعدة للحجر
بالقوة القسرية وللنار بالقوة الطبيعية متماثلة ولا
لتضاد الزمان اذ لا تضاده لما سبق من جواز اشتراك المختلفة
في معروض واحد كالجسم الابيض والجسم الاسود فانه لا تضاد

بين

بين المعروضين مع تضاد العارضين ولا لتضاد ما فيه الحركة وهو
المقولة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق الذي فيه
الحركة وانما لم يذكر تضاد المتحرك لانه جسم لا تضاد فيه بالذات ومع
اعتبار التضاد فيه بالعرض يجوز تماثل الحركتين كحركة جسمين من
علو الى سفل ويجوز تضادهما مع وحدة المتحرك كحركة الحجر بالقسر
الى فوق وبالطبع الى تحت بل تضادهما انما يكون لتضاد ما منه الحركة
وما اليه الحركة اى المبدا والمنتهى وتضادهما اما بالذات كالتسود
اى الحركة من البياض الى السواد والتبيض اى الحركة من السواد الى
البياض فان المبدا والمنتهى وهما البياض والسواد متضادان بالذات
او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبداهما ومنتهاهما اى المركز
والمحيط نقطتان متماثلتان اى متحدتان بالماهية عرض لهما التضاد
من حيث ان احديهما صارت مبدا للحركة والاخرى منتهى لها فقيل
عليه المركز والمحيط لا يتضادان اصلا لان كلا منهما مبدا ومنتهى لا
يقال مبداية احدى الحركتين غير مبداية الاخرى لكون احدهما
مبدا للصعود والاخرى مبدا للهبوط وهما متضادان لانا نقول
لو علل مبدايتهما بتضادهما لزم الدور وانقسامها يكون بانقسام
الزمان الذي هو مقدارها فاذا انقسم انقسمت كان الحركة في نصف
ساعة نصف الحركة في كلها وبانقسام المسافة اذ الحركة الى نصف
المسافة نصف الحركة الى كلها ولا يختص ذلك بالحركة الاينية لان
للحركة في الكم والكيف ايضا امتدادا اتصاليا يمكن ان يوجد فيه
مقاطع فالحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله وبانقسام المتحرك

فان الجسم اذا تحرك تحركت اجزاوه المفروضة فيه والحركة القايمة
بكل جزء غير القايمة بالجزء الاخر ولا بد لها اي للحركة من قوة توجبها
اذ لو تحرك الجسم لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات لا يتخلف وللزم
ان لا تختلف بالسرعة والبطو والاستقامة والاستدارة لان الاجسام
متساوية في الجسمية وتلك القوة ان كانت مستفيدة من سبب خارجي
اي خارج عن ذات المتحرك بحيث لولاه لامتنع ان توجد فيه تلك
القوة سميت الحركة قسرية والا اي وان لم تكن مستفيدة من سبب
خارجي بان كانت من القوى المختصة بالمتحرك فان كان لها اي لتلك
القوة شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية والا
اي وان لم يكن لها شعور بذلك سميت تلك الحركة طبيعية كحركة
الحجر بطبعه الى السفل وكل منها اي من الحركات الثلاث اما سريعة
وهي التي تقطع المسافة في زمان اقل من الزمان الذي تقطعها فيه الاخرى
واما بطيئة وهي بعكس السريعة والبطو ليس لتخلل السكنات
بين الحركات والا اي ولو كان البطو لاجل تخلل السكنات كما ذهب اليه
المتكلمون لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس
نصف يوم الى حركاتها اي الفرس نسبة فضل حركة الفلك الاعظم
على حركتها اي الفرس المحركة اي الفلك ولا ريب ان الفلك في هذا
المقدار من الزمان قطع قريبا من ربع الفلك وهو ازيد من المسافة
التي قطعها الفرس بالف الف مرة واذا كان التفاوت بين حركتيهما
لتخلل السكنات فيكون سكناتها اي الفرس ازيد من حركاتها الف
الف مرة فينبغي ان لا نحس بحركاتها المخلوطة في تلك السكنات
القليلة

لكنا

لكنا لا نحس الا بالحركات فبطل القول بان سبب البطو تخلل السكنات
واجاب المتكلمون عن ذلك بان السكون عدمي فلا يحس به والحركة
وجودية فيحس بها وايضا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا ارتفعت
الشمس من افقها الشرقي وقع ظلها في الجانب الغربي ثم لا يزال ينتقص
الظل شيئا فشيئا الى ان تبلغ الشمس غاية الارتفاع فاما ان تكون
حركة الظل في الانتقاص مساوية لحركة الشمس في الارتفاع وهو
محال والا لاستوت الحركتان في المقدار او تكون ناقصة عنها بسبب
ان حركة الشمس خالصة عن السكنات وحركة الظل متخللة بها
وهو ايضا محال لانه لو جاز ان ترتفع الشمس جزءا ويسكن الظل
بان لا ينتقص منه شي لجاز ذلك في الجزء الثاني والثالث حتى يتم
الارتفاع اي تبلغ الشمس غاية ارتفاعها ولم ينتقص من الظل شي وذلك
محال بل الموجب له اي للبطو في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق
بالحركة كالماء والهواء وهو المعاوق الخارج وفي الحركة القسرية
ممانعة الطبيعة وهو المعاوق الداخل وفي الحركة الارادية
ممانعتهما اي المخروق والطبيعة وكذا في القسرية ايضا ممانعتهما
والحركة اما مستقيمة او مستديرة
او مركبة منهما كحركة النملة فانها تقطع المسافة المستقيمة بالحركة
المستديرة والمشهور بين الحكماء انه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين
مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكون لان الميل المحرك للجسم لا بد وان
يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين الذي هو منتهى الحركة
لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول وذلك الوصول يكون في ان

القسرية

لا في زمان والا لكان الجسم عند وصوله الى الحد اجزاء ذلك الحد غير
واصل الى الحد ولا يكون الوصول وصولا واذا كان
الوصول في آن كان الميل الموصل اليه اي الى الحد موجودا في الآن والحركة عن هذا الحد
لا بد وان يكون بميل آخر لامتناع ان يكون الميل الواحد مقتضيا لحركتين
مختلفتين وحدوثه اي حدوث ذلك الميل الثاني يكون في ان اخر
لاستحالة اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه في ان واحد ويكون
بينهما اي الآنين زمان والا لزم تتالي الآنات المستلزم للجزء الذي
لا يتجزى وهو الحكيم لا يثبته فيكون الجسم المتحرك في ذلك الزمان
ساكنا اذ لو كان متحركا في ذلك الزمان لكان متحركا لا الى الحد الحصول
الوصول اليه ولا عنه وهو محال ورد هذا الدليل بمنع اجتماع
الميلين لان امتناعه انما يكون لو كانا متضادين واما لو كان احدهما
طبيعيا والاخر قسريا فلا امتناع اذ الحجر المرمي الى اسفل بالقسر
اسرع حركة مما لو وقع بنفسه وبمنع امتناع تتالي الآنات المبحث
الثالث الاضافة التي هي احد اجناس الاعراض النسبية وهي
النسبة المتكررة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى سواء
كانتا متوافقتين كالاخوة من الجانبين ام متخالفتين كالابوة والبنوة
وليس كل نسبة اضافة اذ النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت
ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شي اخر لكن ذلك الشي لا يكون
معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يوجد الطرفان
فيها من حيث هي نسبة غير الاضافة والنسبة التي يوجد الطرفان
فيها هي الاضافة يطلق المضاف بالاشتراك على الاضافة اي الامر النفسي

العارض كالابوة والبنوة وهو المضاف الحقيقي وعلى معروضها اي
الامر الذي عرضت له الاضافة كالاب والابن بعينه وصفهما بالابوة
والبنوة وهذا خارج عن غرضنا وعليهما اي على الاضافة ومعروضها
جميعا وهو المضاف المشهوري قال في المواقف وقد يطلق المضاف
المشهوري على المعروض ايضا ومن خواصها اي الاضافة ثلاثة
امور الاول التكافؤ اي الاستواء في لزوم الوجود والعدم بحسب
القوة والفعل في الذهن او الخارج فمهما وجد احدهما في الذهن او الخارج
وجد الاخر وكلما عدم عدم الاخر كالابوة مع البنوة وكاخوة زيد
العمرو مع اخوة عمرو له والثاني وجوب الانعكاس اي انعكاس كل من
المضافين الى الاخر وهذا معنى تكرر النسبة فيحكم باضافة كل
منهما الى الاخر من حيث كان مضافا اليه كما يقال الاب اب للابن
والابن ابن للاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد فان لم يضف
احدهما الى الاخر من حيث كان مضافا اليه لم يتحقق الانعكاس
كما يضاف الاب الى الابن من حيث انه انسان مثلا او الاب الى
الانسان والراس راس الحيوان كما يجب الانعكاس اذ لا يصح
الانسان انسان الاب ولا الحيوان حيوان الراس والانعكاس
المذكور غير الانعكاس المذكور في المنطق والثالث انها اي
الاضافة اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف من طرفيها كانت
في الطرف الاخر كذلك فالابوة اذا اخذت مطلقة كانت بازاء
البنوة المطلقة وكذا اذا تحصلت الابوة في ذات فقد تحصلت
البنوة في اخرى هذا اذا تحصلت نفس الاضافة اما لو تحصل موضوع

بالمعنى الحقيقي والمشهوري صح

كما تقول ذي نسخة صح

احدهما اي احدى الاضافتين لم يلزم تحصيل موضوع الاخرى مثلاً
الراسية اضافة عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذي راس فاذا
حصلنا هذا العضو الذي هو موضوعها لم يلزم منه تحصيل من له الراس
وتعيينه وكذا تعيين موضوع الابوة كزيد مثلا لا يستلزم تعيين
موضوع البنوة كعمرو ثم منها اي من الاضافة ما يتوافق في الطرفين
بان يكون كل من المضافين على صفة توافق صفة الاخر كالتماثل والتساوي
والاخوة في المتماثلين والمتساويين والاخوين او يختلف
في الطرفين اما اختلافا محدودا اي منضبطا ككونه اي ككون احدهما
نصفا والاخر ضعفا اذ النصفية والضعفية مختلفتان او اختلافا
غير محدود ككونه زايدا وناقصا والاتصاف بها اي اتصاف الشيء
بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية اما في الجانبين كالعاشق
والمعشوق فانهما متضايفان ويحتاج كل منهما في اتصافه بالاضافة
الى صفة حقيقية وهي في العاشق الهيئة المدركة التي لاجلها صار
عاشقا وفي المعشوق الهيئة المدركة التي لاجلها صار معشوقا او في
احدهما دون الاخر كالعالم والمعلوم فانهما متضايفان ويحتاج
العالم في اتصافه بالاضافة الى صفة حقيقية وهي العلم دون
المعلوم وقد لا يحتاج كل منهما في الاتصاف بها الى وصف زايد
يصير به مضافا الى الاخر كاليمين والشمال فانهما متضايفان
من غير ان يعتبر في احدهما صفة حقيقية زايدة يصير احدهما
بها يمينا والاخر شمالا وهي اي الاضافة تعرض لساير المقولات
بل لجميع الموجودات اذ الواجب يعرض له الاضافة كالاولية

فالجوهر

بلغ

فالجوهر كالاب والابن والكم المتصل كالعظيم والصغير والمنفصل
كالكثير والقليل والكيف كالاحر والابرد والاين كالاعلى والاسفل
والمضاف كالاقرب والابعد والوضع كالاشد انتصابا وانحناء
والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والاصرم والانفعال كالاشد
تقطعا وانكسارا والمتى كالاقدم والاحدث والاضافات في تشخصها
وتنوعها وتجنسها وتعددها تابعة لمعروضاتها فان
كانت معروضاتها اشخاصا او اصنافا او انواعا او اجناسا كانت
هي ايضا كذلك وقولهم لا تضايف في الاضافات محمول على الاستقلال
وهو لا يمنع التبعية وجمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لا تحقق لها
في الخارج فرع على مباحث الاضافة وفي نسخة خاتمة في اقسام التقدم
وهي خمسة علمت بالاستقراء التقدم اي تقدم الشيء على الشيء قد يكون
بالزمان بمعنى ان المتقدم حصل في زمان لم يوجد فيه المتاخر
كتقدم الاب على الابن وقد يكون بالذات بمعنى ان المتقدم يوجد
بدون المتاخر ولا يوجد المتاخر بدونه ولا يكفي وجوده في وجود
المتقدم ولا يكون علة تامة له كتقدم الجزء على الكل وتقدم الواحد
على الاثنين وقد يكون بالعلية بمعنى ان وجود المتاخر يجب
بوجود المتقدم كتقدم الشمس على ضوئها وتقدم حركة الاصبع على
حركة الخاتم وقد يكون بالمكان وهو ان يكون المتقدم اقرب
من المتاخر الى مبدا معين كتقدم الامام على المأموم وهذا كما يسمى
تقدما مكانيا يسمى تقدما رتبيا والتقدم الرتبي قد يكون حسيا
وقد يكون عقليا وكل من هذين القسمين قد يكون بحسب الطبع

فرع

والطبع صح

وقد يكون بحسب الوضع فاقسام التقدم الرتبي اربعة الحسي الطبيعي
كتقدم الراس على الرقبة والحسي الوضعي كتقدم الامام على
المأموم والعقلي الطبيعي كتقدم الجنس على النوع والعقلي الوضعي
كتقدم بعض مسائل العلم على البعض وقد يكون بالشرف بمعنى ان
المتقدم اشرف من المتاخر كتقدم العالم على الجاهل ومنع المتكلمون
الحصر في الخمسة فزادوا تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم
الامس على اليوم فانه ليس بالطبع ولا بالعلية ولا بالرتبة ولا بالشرف
وهو ظاهر ولا بالزمان لان كلا من اليوم والامس زمان ويستحيل
ان يكون للزمان زمان اخر والجواب وهذا راجع الى التقدم الزماني
والتقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر يقع في
زمان غير مقابل التقدم الزماني يقتضي ان يكون المتقدم قبل المتاخر
قبلية لا يجامع فيها القبل البعد واجزاء الزمان بعضها مع بعض كذلك
فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على
المتقدم بل بزمان هو نفس المتقدم ويجوز حمل هذا على التقدم الرتبي
وليس في شاعرا اي باقي المقولات مزيد بحث مع ان المطالب الكلامية
لا يتوقف عليه ~~فلنقتصر على المباحث المذكورة~~ فلنختم الكلام في الاعراض
ونشرع في مباحث الجوهر المبوب له بقوله الباب الثالث
في الجوهر افرده وجمع الاعراض لانه مقولة واحدة وهي مقولات
تسع كما مر وتقدم تعريف الجوهر على رايي المتكلمين والحكما والغرض
هنا بيان اقسامه على الرايين قال الحكما الجوهر منحصر في خمسة
الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل لانه اما ان يكون

محلا

٩٨

محلا لجوهر اخر وهو الهيولى او حالا في جوهر اخر وهو الصورة جسمية كانت
او نوعية او مركبا منهما اي من المحل والحال وهو الجسم الطبيعي او لا يكون
كذلك اي لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وهو الجوهر المفارق فان تعلق بالجسم
فلكيا كان او بدنيا تعلق التدبير والتصرف في الجملة فهو النفس فلكية
كانت او بشرية فلا يرد النقض بالنفوس البشرية المفارقة عن الابدان
لان المراد بالتعلق كما مر التعلق في الجملة سواء كان في الحال ام في الماضي
مع انه لا يمتنع ان تصير هذه النفس عقلا في زمان اخر والا اي وان لم
يتعلق به تعلق التدبير فهو العقل لان تعلقه به انما هو بالايجاد
وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز لاستحالة وجود جوهر غير متحيز
عندهم وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم او لا يقبلها وهو
الجوهر الفرد هذا قول الاشاعرة منهم والمعتزلة قالوا الجوهر ان
قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط او في الجهتين فهو السطح او في
جهات الطول والعرض والعمق فهو الجسم ولا اختلاف بينهم في المعنى
بل في التسمية ومباحث هذا الباب منحصرة في فصلين لان البحث
اما عن الجواهر الجسمانية واجزائها او عن المفارقات الفصل
الاول في مباحث الاجسام وهي خمسة الاول في تعريف الجسم
الطبيعي وقد اختلف فيه بعد الاتفاق على ان التصديق بوجوده
ضروري يحكم به العقل من غير افتقار الى نظر وقد اخذ في بيان
ذلك فقال الحد المرضي عند جمهور المتاخرين انه الجوهر
القابل للابعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق المتقاطعة على
الزوايا القائمة هذا حد رسمي لا ذاتي لان القابل للابعاد المذكورة

من اللوازم الخاصة للجسم لا من الذاتيات والمراد بقبوله للابعاد
امكان فرضها فيه لان الجسم وان تخلى عنها لا يخلو عن فرضها وقيد
الزوايا بالقايمة لا لتخرج السطح لخروجه بالجوهر بل لبيان انه خاصة
للجسم اذ السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا على زوايا قايمة هكذا
والاعتراض عليه بان الجسم التعليمي يشاركه في ذلك
غير وارد لان الجسم التعليمي نفس الابعاد لا قابلها والمراد بالزاوية
القايمة الزاوية الحادثة من قيام خط مستقيم هكذا فلو مال
الخط القايم فالزاوية التي حدثت من الجانب الذي مال اليه وهي
الصغرى تسمى حادة والتي حدثت من الجانب الذي مال عنه وهي الكبرى
تسمى منفرجة هكذا واعترض عليه اي على التعريف بعد حمله
جدا ذاتيا بان الجوهر الواقع موقع الجنس لم تثبت جنسيته للجواهر
لما سيجي وبتقدير جنسيته لا يكون في التعريف فصل اذ المذكور بعد
الجنس القابل والقابل لا يصلح للفصلية لانه ان كان عرضا لم يكن جز
الجوهر لان جز الجوهر جوهر وان كان جوهرا دخل الجنس الذي هو
جوهر فيه اي في القابل بان يكون جزا من حقيقته ويستدعي
فصلا اخر يتميز به عن بقية الجواهر وينتقل الكلام الى ذلك الفصل
ويتسلسل والتسلسل محال وبهذا الدليل الدال على ان القابل ليس
فصلا علم ان الجوهر لا يكون جنسا لما فيه بيانه ان الجوهر ان كان
جنسا فامتياز الانواع وهي الجواهر التي تحته بعضها عن بعض انما يكون
بفصول جوهرية ضرورة ان العرض لا يكون جز الجوهر فيدخل الجوهر
فيها واحتاجت في الامتياز الى فصول اخر جوهرية ويلزم التسلسل

وقالت

وقالت المعتزلة في تعريفه انه الطويل العريض العميق اي ما يمكن
ان يفرض فيه طول وعرض وعمق واختلف في اقل الجواهر التي يمكن
ان يتركب منها الجسم فقال النظام انه لا يتالف الا من اجزا غير متناهية
وقال الجبائي انه قد يتركب من ثمانية اجزا بان يوضع جزان ليحصل
الطول ويوضع تحتهما جزان اخران ليحصل العرض واربعة فوقها
ليحصل العمق وقال ابو الهذيل العلاف قد يتالف من ستة بان
يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن من اربعة بان يوضع ثلاثة
اجزا كمثلث ورابع فوقها فيحصل جسم يحيط به اربعة سطوح كل
منها مثلث وقال بعض اصحابنا المتكلمين وهم الاشاعرة انه المركب
من جزئين فصاعدا وهو موافق للوضع اللغوي قال المصنف ولا شك
ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك الذي ذكروه في تعريفه لان كل
عاقل يتصور الجسم بالمشاهدة ويعلم انه ذو حجم ومتحيز وان لم يخطر
بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القايمة على الوجه المذكور
ولا الطول والعرض والعمق والجز الذي لا يتجزى المبحث الثاني
في اجزايه اي الجسم وهو اما مؤلف من اجسام مختلفة الطبايع كالحيوان
او غير مختلفة كالسرير او مفرد اي بسيط الطبع واختلف في اجزاء هذا
المفرد وقد بينه بقوله ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكما الى ان
الاجسام البسيطة الطباع وهي التي ليس فيها تركيب قوى وطبايع
كالفلك والما والطباع اعم من الطبيعة لانها مختصة بما يصدر عنه
الحركة والسكون مركبة من اجزا متناهية صغار لا تنقسم اصلا اي لا كسرا
لصغر الجز ولا قطعا لصلابته ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منه

الثاني

عن طرف ولا فرضا لاستلزامه الانقسام ما لا ينقسم في نفس الامر وايضا حيث
توهم الانقسام وفرضه فيما ليس له امتداد في نفس الامر كاذب وقيل مركبة
من اجزاء متناهية صغار لا ينقسم فعلا وتنقسم وهما وفرضا وهو
مذهب طائفة من القدماء وقيل مركبة من اجزاء غير متناهية لا ينقسم
اصلا وهو مذهب النظام من المعتزلة وطائفة من اوائل الحكماء وذهب
الحكماء اي اكثرهم الى انها متصلة في نفسها كما هي متصلة عند الحس لكنها
قابلة لانقسامات لا نهاية لها يعني ان الجسم البسيط لا ينتهي الى
حد لا يقبل القسمة بل كل قسم يقبل القسمة الى ما لا نهاية له لكن لا دفعة
واحدة فان ذلك ممتنع لامتناع حصول اجزاء لا نهاية لها بالفعل وقيل
انها متصلة في نفسها كما هي عند الحس لكنها قابلة لانقسامات متناهية
وهو مذهب محمد الشهرستاني حجة المتكلمين على الشق الاول من مذهبهم
وهو ان الجسم مركب من اجزاء بالفعل ان الجسم قابل للقسمة ضرورة
وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد والا اي ولو كان واحدا لقامت
به وحدة فهو انقسمت بانقسامه لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال
وذلك باطل اي لا معنى للوحدة الا كونها لا ينقسم وفيه بحث لان الوحدة
كما مر من الامور العقلية لا وجود لها حتى يلزم من انقسام الجسم انقسامها
وايضا فكل جسم منقسم اي قابل للانقسام تتميز مقاطع اجزائه بعضها
عن بعض بخواص مختلفة كمقطع الثلث والربع والنصف وكل ما يكون
مقاطعه كذلك تكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لامتناع
ان يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة فيكون الجسم منقسما بالفعل
متعددا بتعدد تلك الخواص العارضة لها اي لتلك المقاطع وفيه

بحث

لانهاية صح

بحث لان التمييز والتعدد الوضعي ممنوع والعقلي مسلم لكنه لا يتوقف
على الانقسام الفعلي وايضا هوية كل من القسمين المتفاصلين بالتقسيم
كالماء اذا قسم قسمين ان كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب
وهو ان كل قابل للقسمة ينقسم بالفعل والا اي ولو لم يكن هوية كل منهما
حاصلة قبل التقسيم بل بعده لكان التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا
للقسمين الاخرين ونحو ذلك باطل اذ لو جاز ذلك فعلى هذا التقدير
لو شق بعوض براس ابرة سطح البحر اعدم البحر الاول واوجد بحر
اخر من كل جانب وفساده لا يخفى وفيه بحث لان هذا مجرد
استبعاد فثبت بهذه الوجوه الشق الاول من مذهبهم وهو ان كل
جسم ليس بواحد في نفسه كما هو راي الحكماء ومحمد الشهرستاني بل هو
مركب من اجزاء بالفعل واما الشق الثاني وهو ان تلك الاجزاء لا تنقسم
فهو ما بينه بقوله وتلك الاجزاء لا تنقسم والا اي ولو كانت منقسمة
لكانت ايضا ذات اجزاء اخر لما مر فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية
لها وهو اي كون الجسم كذلك محال لوجهين احدهما ما ذكره بقوله لان
كل عدد متناهيا كان او غيره فالواحد موجود فيه ضرورة فاذا كان
الجسم مولفا من اجزاء غير متناهية يمكننا ان ناخذ بعضها فاذا اخذنا
ثمانية اجزاء من الاجزاء الغير المتناهية والفناها بحيث يكون في جهة
من الجهات الثلاث حجم ومقدار يحصل جسم طويل عريض عميق متناهي
الاجزاء الثمانية وقيدوا بالثمانية لان في حصول الجسم بما دونها خلافا
مر بيانه في فصل ان كل جسم لا يجب ان يتألف من اجزاء غير متناهية وحينئذ
يكون نسبة حجمه اي هذا الجسم المولف من الاجزاء الثمانية الى حجم

كل هو

سائر الاجسام المتناهية المقدار المولفة من الاجزا الغير المتناهية
نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر لان تناهي مقدار الاجسام
متفق عليه لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم فكلما
ازدادت الاجزا ازداد الحجم فلو كان جسم متناهي القدر مركبا من اجزا
غير متناهية لكانت نسبة الاحاد اى اجزا الجسم المولف من الاجزا المتناهية
الى الاحاد اى اجزا الجسم المولف من الاجزا الغير المتناهية نسبة متناه
الى متناه هذا خلف اذ نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية
نسبة متناه الى غير متناه وفيه بحث لانه ان اريد وثانيها
ما ذكره بقوله ولانه لو تركب الجسم من اجزا غير متناهية لامتنع قطع المسافة
المعينه لتوقفه اى قطع المسافة على قطع اجزائها ضرورة وقطع كل جزء مسبوق
بقطع ما قبله فيكون قطعه في زمان غير متناه اذ المتحرك ما لم يقطع
شيا من المسافة لم يقطع مجموعها ولما كانت اجزاوها غير متناهية فيكون
اجزا الزمان غير متناهية فيكون الزمان غير متناه فان هذه الامور
الثلاثة متطابقة واحتج المتكلمون على مذهبهم ان النقطة موجودة بالاتفاق
من المتكلمين والحكما اما عند المتكلمين فلانها جوهر فرد وهو عندهم موجود
واما عند الحكما فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود وهي
اى النقطة لا تقبل القسمة فان كانت جوهرا كما هو عندنا فهو المطلوب
وهو وجود جوهر لا يقبل القسمة وان كانت عرضا كما هو عند الحكما لم
تنقسم محلها والا لانقسمت بانقسامه وانقسام النقطة محال فيكون
محلها جوهرا غير منقسم وهو المطلوب ولك ان تمنع لزوم انقسامها بانقسام
محلها لان حلولها ليس حلول السريان لانها طرف الخط فانها من الامور

الاعتبارية

الاعتبارية لانها نهاية الخط واحتجوا ايضا بقولهم ان الحركة الحاضرة
الموجودة التي ليست ماضية ولا مستقبلة غير منقسمة والا لما كان
الكل حاضرا لان الحركة غير قارة لا تجتمع اجزاوها في الوجود فلا ينقسم ما
فيه الحركة وهو المسافة اذ لو انقسمت مسافة الحركة الحاضرة لانقسمت
الحركة الحاضرة وهو خلاف المفروض واذا كان ما فيه الحركة الحاضرة
غير منقسم لزم وجود جوهر في الجسم لا ينقسم اذ الكلام في الحركة الاينية
فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة وهو المطلوب لا يقال الحركة
الحاضرة غير موجودة لان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لان
الحال نهاية الماضي وبداية المستقبل وهما معدومان فلا يقال بذلك لانه
اى القول به يوجب ان لا توجد الحركة اصلا لان الماضي هو الذي
كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته حاضرا وما يمتنع حضوره
لا يكون ماضيا ولا مستقبلا واذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها
مطلقا وهو باطل وفيه بحث لانه ان اريد احتج الحكما على نفي
الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزا بوجوه كثيرة ذكر منها في الكتاب
سبعة الاول ان كل متحيز ومنه الجوهر بتقدير وجوده فجنبه غير يساره
لان ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار والوجه
المضي منه فيما اذا اشرقت الشمس على صفحة ملسا من الجواهر الفردة
غير الوجه المظلم وهو الذي لا يلي الشمس والتغاير يوجب الانقسام
لا يقال ذلك التغاير ليس لذات الجزء بل للتغاير وجهتيه اى جهة
اليمين غير جهة اليسار وجهة المضي غير جهة المظلم وهذا لا يوجب

لا انقسام الذاتي كمركز الدايرة فانه يحاذي جميع اجزايها مع انه نقطة لا تنقسم لانهما اي الوجهين المتغايرين ان كانا جوهرين ثبت المدعي وهو انقسام الجوهر الفرد والا بان كانا عرضين لزم تغاير محلهما لامتناع قيام عرضين متضادين بمحل واحد وحينئذ يلزم انقسام الجوهر الفرد الذي هو المحل وهو المطلوب وقدم هذا الوجه على بقية الوجوه لانه يدل على نفي الجزء مطلقا سواء ركب منه مثله ام لا الوجه الثاني لو فرضنا خطا من اجزاء شفع كاربعة وفرضنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الاخر جزءا اخر [illegible] وفرضنا ان الجزءين تحركا دفعة على التساوي من اول الخط الى الملتقى تحاذيا بالاعالة على المنتصف وهو ملتقى جزءين الثاني والثالث فيلزم الانقسام في كل [illegible] ومن الثاني والثالث الوجه الثالث اذا فرضنا متحركين سريعا وبطيئا قطعا مسافة معينة فنقول كلما قطع المتحرك السريع بحركته جزءا من المسافة في زمن معين قطع المتحرك البطيء في مثل ذلك الزمن اقل منه ضرورة ولزم الانقسام والا اي ولو قطع البطيء ايضا جزءا لزم ان يساويه اي [illegible] في جزء ويقطع جزءا اخر فيكون البطء لتخلل السكنات وقد بان فساده الوجه الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر كخمسة وكان ظله مثليه في بعض الاوقات كان مثله اي مثل الجسم من ذلك الظل ظل نصفه اي نصف ذلك الجسم فيكون له نصف فينتصف الجزء المتوسط ويلزم المطلوب وقد برهن اقليدس على ان كل خط فرض يصح تنصيفه وهو اي برهان اقليدس يقتضي ذلك اي تنصيف الجزء المتوسط الوجه الخامس

اذا

اذا فرض خط مركب من ثلاثة اجزاء ويكون على احد طرفيه جزء ولنفرض الخط ا ب ج والجزء الموضوع ه هكذا ا ب ج وتحرك الخط الى اليمين اي اليمين الناظر وتحرك الجزء الى اليسار فاذا تحرك الخط مقدار جزء بان [illegible] مكانا واخذ ب مكان ا وج مكان ب فلابد وان ياخذ ه ايضا مكانا بان يتحرك جزءا فان انتقل الجزء وهو ه [illegible] الى [illegible] وهو ب فهو محال لان الجزء الثاني من الخط انتقل الى حيز الجزء الاول وهو ا فيلزم عدم انتقال الجزء الفوقي وقد فرض انتقاله هذا خلف وان انتقل الى ما فوق الجزء الثالث وهو ج فهو اي الجزء الفوقي قطع جزءين جزءا ما قطع تحته وهو ا جزءا واحدا فينقسم جزء واحد الزمان والحركة اي زمان [illegible] حركة الجزء وحركته والمسافة لانها امور متطابقة الوجه السادس الجزء بتقدير وجوده متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه متشكل فان كان كرة بان يحيط به حد واحد فاذا انضم هذا الجزء الكري باجزاء اي مع اجزاء اخر وقعت بينها فرج كل منها اصغر من كل من تلك الكرات بحيث لا تسع اجزاء مثلها اي مثل الاجزاء المضموم بعضها الى بعض لان الفرج لو وسعت اجزاء مثل هذه لملاناها بها الى ان تبقى فرجة غير واسعة للجزء فيلزم الانقسام اي انقسام الجزء ضرورة ان ما يدخل منه في تلك الفرج غير ما لا يدخل وان كان الجزء المتشكل غيرها اي غير كرة بان يحيط به اكثر من حد واحد كانت فيه اي في الجزء زوايا كل منها اقل من الجزء فينقسم الجزء ايضا الوجه السابع اذا دارت الرحى فيهما قطع الطوق العظيم البعيد من مركزها وتسمى بالدايرة العظيمة جزءا قطع الطوق الصغير القريب منه وتسمى بالدايرة القطبية

اما ان نقطع اقل من جزء فينقسم الجزء ضرورة او يقطع جزءا تاما فيتساوى
الطرف الصغير والطرف العظيم في المسافة سرعة وبطوءا وهو محال
اذ يلزم منه ان يكون حين ما دار الطرف العظيم دورة دار الصغير
اكثر من دورة وهو خلاف المحسوس او يقطع الطرف الصغير تارة
جزءا ويسكن اخرى كسكون اجزاء الرحى بسبب حركة بعض الاجزاء
وسكون بعضها وهو بديهي البطلان وكذلك الفرجار اي البيكار
ذو الشعب الثلاث فانه اذا ثبتت واحدة وادير ثنتان حتى رسمتا
دائرتين صغيرة وخارجة كبيرة فيلزم ايضا اما انقسام الجزء او تساوي
الشعبتين حركة او التفكيك والاخيران باطلان فتعين الانقسام
وهو المطلوب ثم بعد نفي الحكماء الجوهر الفرد قالوا تفريعا عليه
فالجسم متصل في نفسه كما هو متصل عند الحس لا مفاصل فيه لكنه
يقبل انقسامات لا تتناهى اذ لو انتهت القسمة الى ما لا ينقسم لزم
الجزء وهو باطل فبطل مذهب الشهرستاني ايضا والقابل لها اي
للانقسامات ليس الاتصال لانه اي الاتصال يعدم عندها والقابل
المقبول وهو بحث لان الانقسام والانفصال
امر عدمي والقابل انما يجب بقاؤه مع المقبول اذا كان وجوديا
فهو اي القابل شيء اخر يقبل الاتصال والانفصال وهو في نفسه
لا متصل ولا منفصل ولا واحد ولا كثير ويسمى ذلك الشيء القابل
هيولى ومادة ومحلا ويسمى الاتصال الحال فيه صورة قال المصنف
واعلم ان دليل كل من الفريقين المتكلمين والحكماء لا ينافي دليل
الاخر اذ دليل المتكلمين يمنع الانقسام الفعلي لا الوهمي الا اذا

ثم

ثم دليل النقطة فانها مما لا ينقسم بوجه من الوجوه ودليل الحكماء
يوجب القسمة الوهمية لا الفعلية فلا منافاة بينهما لا يقال
لا نسلم ذلك بل المنافاة بينهما ثابتة اذ القسمة الوهمية في الاجزاء
متداعية اي مقتضية للجواز القسمة الانفكاكية فيها لان
الاجزاء المفترضة اي المفروضة متماثلة في طبيعتها النوعية لبساطتها
فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين جزئين اخرين منها من الانقسام
وغيره لوجوب اشتراك الامور المتوافقة بالماهية في الاحكام
واللوازم فيصح بين الجزئين المتباينين اي المنفصلين من تلك
الاجزاء ما يصح بين المتصلين منها من الاتصال الواقع للاثنينية وبالعكس
اي يصح بين المتصلين ما يصح بين المنفصلين من الانفصال الرافع
للاتحاد وهذا يقتضي جواز الانقسام الفعلي وهو ينافي امتناعه
لانا نقول هذا مبني على كون الاجزاء متوافقة بالماهية وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يكون مركبا من اجزاء اما متخالفة بالماهية فلا يلزم
ذلك او متوافقة بالماهية متشخصة بتشخصات تابية عن
الانفكاك فلا يلزم من جواز القسمة الوهمية القسمة الانفكاكية فتكون
تلك الاجزاء قابلة للاتصال والانفصال اي لاتصال بعضها ببعض
ولانفصاله عنه فلا يثبت الهيولى وهم يجيبون عن ذلك بان تلك
الاجزاء قابلة للانفصال بحسب الطبيعة لكن عاقها عن ذلك عائق
خارجي وان سلم اتصال الجسم في نفسه كما هو عند الحس فلم لا يجوز
ان يقال هو اي الاتصال هو حقيقة الجسم والانفصال هو التعدد
وهما عرضان متعاقبان على الجسم والقابل لهما الجسم لا الهيولى

فلا يلزم مطلوبكم فروع اربعة على وجود الهيولى والصورة الاول قالوا
اي الحكما الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى لانها اي الصورة
لا تنفك عن التناهي لما مر من تناهي الابعاد ولا عن الشكل للزومه
للتناهي لان الشكل هيئة شي يحيط به نهاية واحدة او اكثر والموجب
لهما اي للتناهي والشكل ليس الصورة الجسمية العامة ولا شيا
من لوازمها والا لتساوى الجزء الكل فيهما اي في التناهي والشكل لاشتراكهما
في الصورة الجسمية ويلزم منه عدم المغايرة بين الاجسام البسيطة
والمركبة في التناهي والشكل واللازم باطل ضرورة ولا يكون الموجب
لهما الفاعل المفارق للمادة والا لاستقلت الصورة بالانفعال
اي بانفعالها بقبول الفصل والوصل حال تجردها عن المادة وذلك
باطل لان قوة قبول ذلك من خواص المادة فالموجب للتناهي والشكل
هو الحامل اي الهيولى بما فيه من الصفات التي هي استعدادات
مختلفة من قبول الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف وغيرها مما يحتاج
فيه الى المادة ولانها اي الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية
ابدا بناء على نفي الجوهر الفرد وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة
الانفكاكية وكل ما قبل الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقرير
هذه المقدمات الثلاث فالصورة لها مادة ضرورة الفرع الثاني
قالوا لا ينفك الهيولى عنها اي عن الصورة الجسمية لانها لو تجردت
عن الصورة وكانت ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية والقسمة
في جميع الجهات الثلاث كانت اي الهيولى جسما اذ لا معنى للجسم سوى
ذي وضع منقسم في جميع الجهات والا اي ولو لم تنقسم كذلك كانت

نقطة ان لم تنقسم اصلا او خطا ان انقسمت في جهة واحدة او سطحا
ان انقسمت في جهتين لكنها ليست جسما طبيعيا لكونها جزا منه ولا
تعليميا ولا نقطة ولا خطا ولا سطحا لان كلا منها من الاعراض والهيولى
جوهر ولو تجردت عن الصورة وكانت غير ذات وضع فاذا لحقتها
الصورة تصير ذات وضع مخصوص لاستحالة كون الجسم غير ذي وضع
بالامكان اي مع امكان حصول وضع غيره فيترجح الجائز وهو حصول
الوضع المخصوص بلا مرجح اذ نسبة الهيولى الى جميع الاوضاع والاحياز
على السوية ولانها لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة بالفعل ومستعدة
للصورة بالقوة والشي الواحد من جهة واحدة لا يمكن قوة وفعلا
فيكون لها اي للهيولى ما تقتضي من الفعل اي قبولها وهو لي
ما يقتضي هذه القوة الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى ويتسلسل
فعلم ان الهيولى والصورة متلازمتان لا تنفك احدهما عن الاخرى
الفرع الثالث في كيفية تعلق الهيولى بالصورة في لوازمها
اثبات تلازمهما فالهيولى تفتقر اليها اي الصورة في بقائها وتحيزها
~~[illegible]~~ لان بقاها وتحيزها بدون الصورة يستلزم تجردها عنها
وهو محال فالصورة تحفظها بتواردها عليها اذ لو فرض زوال
صورة من غير اقتران صورة اخرى بها ~~[illegible]~~ الهيولى والصورة
تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها لما مر ان تشكل الصورة
بدون المادة محال واعلم ان تشخص كل منهما انما يكون بالاخرى
~~[illegible]~~ الا ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة ~~[illegible]~~
~~[illegible] الهيولى [illegible] المطلقة~~ ومن حيث هي قابلة

معظم

لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة ومن حيث هي قابلة لتشخصها
فلا دور الفرع الرابع في اثبات الصورة النوعية قالوا المادة
ايضا لا تخلو عن صورة اخرى نوعيه هي جوهر حال في الهيولى لا تخلو
الهيولى عنها والا اي ولو خلت عنها لما اختلفت الاجسام في الهيات
~~لا تخلو الهيولى عنها والا اي~~ في الامكنة الخاصة وفي الكيفيات من الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وفي الاوضاع الخاصة الطبيعية
وفي قبول التشكل والتفكك بسهولة وهو اللازم للاجسام
الرطبة من العنصريات كالماء او عسر وهو اللازم للاجسام اليابسة
كالارض او في امتناع قبولها وهو اللازم للفلكيات واللازم
باطل لتحقق الاختلاف في هذه الامور فان لكل جسم مكانا خاصا
ووضعا خاصا وهذه الامور لا يجوز ان تستند الى
الصورة الجسمية لانها مشتركة متشابهة في جميع الاجسام ولا الى
الهيولى لانها قابلة لها والقابل للشيء لا يجوز ان يكون فاعلا
له ولا الى المفارق لان نسبته الى جميع الاجسام متساوية فيجب
ان يكون مستندة الى امر اخر وهو الصورة النوعية لاختلاف
الاجسام بها انواعا وانما وجب تعلقها بالهيولى لوجوب تعلقها بالامور
الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره واعلم ان بنا
هذه الكلمات في اثبات امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى وعكسه
وافتقار احديهما الى الاخرى على الوجه الخاص واثبات الصورة
النوعيه على نفي الفاعل المختار والحق ثبوته كما سيجيء فيكون
ارادته تعالى هي الموجبة للتناهي والتشكل لا الحامل وهي المرجحة

لحصول

لحصول الوضع المعين فلا يلزم ترجيح الحامل بلا مرجح فلا يثبت وجود
الصورة النوعيه ومع ذلك اي مع القول بنفي الفاعل المختار وثبوت
كونه موجبا بالذات فللمعترض ان يجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها
من غير اقتران الهيولى بان يقول لم لا يجوز ان يكون الموجب للتناهي
والتشكل هو الفاعل المفارق قولكم لو كان كذلك لاستقلت الصورة
الجسمية بالانفعال وهو باطل قلنا لا نسلم بطلانه اذ يجوز انفعال
الصورة بنفسها من غير هيولاها وهذا اعتراض على الوجه الاول
من الفرع الاول وللمعترض ايضا ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة
الوهمية قبول القسمة الانفكاكية لان مدار هذا الاستلزام على
تساوي الاجسام في الماهية وهو ممنوع وهذا اعتراض على الوجه
الثاني منه وكذا للمعترض ان يجوز اقتضاء المادة المجردة عن الصورة
وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها يعني لا نسلم ان الهيولى لو
تجردت عن ذات وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص
يلزم الترجيح بلا مرجح وانما يلزم لو كان المقتضي لذلك الوضع هو
الهيولى وحدها اما اذا كان الهيولى مع شرط اقتران الصورة بها فلا
وهذا اعتراض على الوجه الاول من الفرع الثاني وكذا له ان يجوز كون
الواحد مبدا كثيرا اي لم لا يجوز ان تكون الهيولى مبدا للقوة والفعل
بتقدير تجردها عن الصورة ولا محذور مع ان القابلية من الامور
الاعتبارية التي ليست اثرا للمؤثر حتى يكون الهيولى مبدا له ويلزم
كون الواحد مبدا كثير ومع ان وجود الهيولى المادة بالفعل
ليس مقتضى ذاتها بل وجودها اما من الفاعل المختار او من العقل

الفعال فلا يلزم كونها فاعلة وهذا اعتراض على الوجه الثاني منه
وكذا له ان يقول لهم اي الحكما بما وجب لاختلاف في الصورة النوعيه
بان يقول سلمنا ان اختلاف الاعراض والهيآت مستندا الى اختلاف
الصور النوعيه لكن اختلافها لا يجوز استناده الى صور نوعية
اخرى والا انتقل الكلام الى تلك الصور ويلزم التسلسل فلا بد من
بيان سبب اخر فزعم المعترض ان ما يجعلونه اياه اي سببا لاختلاف
الصور من الاحوال العنصرية اي الاستعدادات السابقة [illegible]
العنصرية ومن اختلاف المواد بالماهية هو سبب
لاختلاف الاعراض والهيآت فلا يحتاج في ذلك الى وجود الصور النوعيه
وهذا اعتراض على الفرع الرابع وانما لم يتعرض للثالث لانه مبني على
الاولين فيلزم من ردهما رده البحث الثالث في اقسامه اي
الجسم قالت الحكما الاجسام اما بسايط وهي التي لم تتركب من اجسام
مختلفة الطبايع كالهوا والما او مركبات وهي التي تركبت من اجسام
منها كالمواليد الثلاثة والبسايط اشكالها بحسب الطبع كرية
والكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة مفروضه تكون
الخطوط المخرجة منها اليه من جميع الجوانب متساوية وانما كانت
كريه اذ لو كانت مضلعة لاقتضت طبيعتها هيآت مختلفه وذلك
باطل لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي هيآت مختلفة بنا على قاعدتهم
الفاسدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وتنقسم البسايط
الى فلكيات وعناصر لانها ان قبلت الكون والفساد فالعناصر
والا فالفلكيات والاول اي الفلكيات افلاك وكواكب لانها ان كانت

اي ايشي يستند الذي

في الحيوانات والنباتات والمعدنيات

نيرة فالكواكب والا فالافلاك والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد
على الوجه الذي اثبته المتاخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس
مقعر الحاوي محدب المحوي ومراكزها مركز الارض الاول منها الفلك الاعظم
وهو بلسان اهل الشرع العرش المجيد وهو الجسم المحيط بسائر الاجسام ويسمى
الفلك الاطلس لكونه غير مكوكب وهو المحدد للجهات ويدل عليه اي
على وجوده وجوه الاول ان الاجسام متناهية لما سنذكره
في البحث الخامس من هذا الفصل فيكون اي فيوجد بالضرورة
جسم هو نهايتها والجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب ان يكون محيطا
بالجميع والا يلزم الخلا او اللاتناهي على تقدير التناهي والوجه
الثاني الجهة المتعينه متعلق الاشارة الحسيه ومقصد المتحرك بالوصول
اليه فتكون الجهة موجوده غير مجرد اي ذات وضع لان المعدوم والمفارق
يمتنع ان يكونا كذلك والجهة ليست بجسم لانها غير منقسمة والجسم
ينقسم والا اي وان كانت منقسمة فالمتحرك الواصل الى نصفها ان وقف
فالجهة هو اي ذلك النصف لا ما بعده والا اي وان لم يقف بل تحرك
فحركته ان كانت عن الجهة فكذلك يلزم ان يكون ذلك النصف لا ما
بعده وان كانت اليها اي الى الجهة فالجهة ما بعده اي ما بعد ذلك النصف
فلا يكون النصف مع ما بعده جهة وقد فرضناهما جهة هذا خلف
واذا ثبت ان الجهة ذات وضع وليست بجسم فهي جسمانيه فلا بد
لها من شي يعينها ويحددها بالفوقيه والتحتيه والمحدد لها جسم
واحد اذ لو تعدد لجسمين ولم يحط البعض اي بعضهما بالبعض

لتحدد القرب بها اي بكل منهما دون البعد عنه فلا يتحدد الجهتان
الحقيقيتان وهما الفوق والتحت بكل منهما والمحدد يجب ان يحدد
الجهتين معا وان احاط بعضهما بالاخر فالجسم المحاط حشو لا دخل
له في التحديد اذ المحيط وحده كاف لانه يحدد القرب بمحيطه والبعد
بمركزه فيتحدد الجهتان به معا فالمحدد جسم واحد وهو اي هذا
المحدد بسيط والا بان كان مركبا من اجسام مختلفة الطبايع لصح الانحلال
عليه وانتقال اجزايه من الاحياز الطبيعيه وهو اي الانحلال
المذكور انما يكون بالحركة المستقيمة المتوجهة الى الجهة فالجهة
حينئذ لم لا به وهو خلاف المفروض واذا ثبت انه بسيط كريا لما مر
ان شكل البسيط كرة فثبت ان المحدد جسم واحد كري يحدد
القرب منه وهو العلو بمحيطه والبعد منه وهو السفل بمركزه
الوجه الثالث الارصاد وهي الاستدلالات بالحركات المشاهدة
على ان الكواكب تتحرك بالحركة اليوميه السريعة من المشرق
الى المغرب بحيث تتم دورة بيوم وليلة تقريبا وعلى ان
والكواكب تتحرك بحركات اخر مخالفة للحركة الاولى متفاوتة في
السرعة والبطو فلا بد من جسم محيط بها اي بالافلاك والكواكب
يحركها بالحركة اليوميه وهو المحدد المطلوب اثباته وهذا الدليل
انما يدل على فلك تاسع محيط بالافلاك الثمانيه ولا يدل على احاطته
بجملة الاجسام لجواز وجود افلاك شتى فوقه واما الثمان الباقية
من الافلاك فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب لان حركات الكواكب
الثابتة مخالفة لحركات السبع السيارة وامتناع تحركها بالذات

والافلاك صح

والافلاك غير المحدد صح

بان تتحرك في الافلاك كتحرك السمك في الماء لاستحالة الخرق والالتيام
على الافلاك لما مر من امتناع الحركة المستقيمة عليها فتحت الفلك
الاعظم فلك الثوابت المتحركة بالحركة البطيئة البسيطة من
المغرب الى المشرق على قطبين ومنطقة غير قطبي الفلك
الاعظم ومنطقته ولبطوء حركتها سميت بالثوابت ويسمى هذا
الفلك فلك البروج ايضا ثم بعده فلك زحل ثم فلك المشتري
ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على الارجح ثم فلك الزهرة ثم
فلك عطارد ثم فلك القمر وهو سماء الدنيا وهذه السبع تسمى
ممثلات الكواكب لكونها ممثلة بفلك البروج اي موافقة له بالمركز
والمنطقة والقطبين وجملة الافلاك اربعة وعشرون الكليه
منها تسع والجزئيه خمسة عشر وتفصيلها مذكور في المطولات
ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يتحرك الكواكب بذاتها كالسمك في
الماء ولا يلزم من اختلاف حركاتها اختلاف الافلاك قولكم
لو تحركت لزم الخرق على الافلاك وهو محال قلنا لا نسلم انه محال
وان سلم استحالة الخرق عليها فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب
نطاق اي جسم شبيه بحلقة ينفصل عن ثخن كل فلك يكون قطر
ثخنه مساويا لقطر الكوكب وذلك النطاق يتحرك بنفسه او
باعتماد الكوكب عليه اي على النطاق فيتحرك الكوكب فلا يلزم
الخرق فلا يلزم ما ذكر ثم فرع على وجود الافلاك الفرع الاول
انها باسرها شفافة اي لا لون لها اذ لو كانت ملونة لحجبت اي
منعت الابصار عن رؤية ما وراءها لان كل ملون كذلك واللازم

سبعة افلاك صح

تنفصل هو

باطل والا لم يرى شي من الكواكب فكذا الملزوم والنقض الماء والزجاج
والبلور غير وارد اذ كونها ملونة ممنوع والاستدلال على تلونها
بكونها مرئية مدفوع لان كل مرئي لا يجب ان يكون ملونا وان
كان عكسه ثابتا ويثبت به عدم تلون الثامن والتاسع بان يقال
لو كانا ملونين لكانا مرئيين وانها باسرها لا حارة ولا باردة والا
بمجاورتها لاستولى الحر او البرد على عالم العناصر لان الطبيعة اذا اقتضت
شيئا وخلت عن العوايق وجب حصول ذلك الشي على اكمل وجه
فيلزم من الاول احتراق العناصر ومن الثاني جمودها المانع
من تكون شي من المواليد واللازم باطل فكذا الملزوم وفيه نظر
لجواز ان يكون البعض حارا والبعض باردا فاعتدل التاثير فلا يلزم
ما ذكرتم وانها باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة
والا اي ولو كانت خفيفة او ثقيلة لكان لها ميل عن المركز او اليه
ولو كان لها ذلك لكان في طباعها ميل مستقيم وسيجي ان في طباعها
ميلا مستديرا والميلان متضادان فلا يجتمعان وانها باسرها لا رطبة
ولا يابسة والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة التشكل
والالتصاق التي هي عبارة عن الرطوبة وعسرهما الذي هو عبارة عن
اي كل منهما
اليبوسة لا يتم الا بالحركة المستقيمة وهي على الافلاك محال وانها
باسرها لا قابلة للحركة الكمية اي لا تقبل ازديادا لمقدار الذي
هو النمو والتخلخل وانتقاصه الذي هو الذبول والتكاثف لانه لو
زاد محدب الفلك المحيط لجميع الاجسام لزم ان يكون فوقه خلا
يتحرك فيه وهو محال ومقعره اي المحيط مثل محدبه في تمام الماهية

فيجب

فيستحيل عليه اي على مقعره ما استحال على محدبه من الزيادة
والنقصان واذا لم يتغير مقعره امتنع ذلك التغير في محدب
الفلك المحاط به وهو الثامن والا لزم التداخل ان لم يكن بين
الفلكين فرجة او وقوع الخلا بينهما ان كان بينهما فرجة والتداخل
والخلا محالان وكذا الكلام في مقعره اي المحاط لانه كالمحدب
في تمام الحقيقة وكذا في جميع الافلاك وفيه اي في هذا الدليل
احتمال للخطاء لان امتناع ازدياد المحدب اي محدب الفلك المحيط
ليس لذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرطه اي شرط ازدياد الجسم
ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر له فيه اي في هذا الامتناع لان
شرط الازدياد فيه موجود قال الاصفهاني ودفع هذا الاحتمال
بان التغير في المقعر بالزيادة والنقصان يستلزم التداخل
او الخلاء وهما محالان ليس بمستقيم فانه يجوز التغير بالزيادة
والنقصان ~~يستلزم التداخل او الخلا وهما محالان ليس بمستقيم~~
~~فانه يجوز التغير بالزيادة والنقصان~~ بالتخلخل والتكاثف
فلا يستلزم ذلك قال والاولى ان يقال لست بقابله للحركة الكمية
المستلزمة للحركة المستقيمة الفرع الثاني انها اي الافلاك
متشابهة على الاستدارة لان الاجزاء المفترضة في الافلاك متماثلة
اي متساوية في الحقيقة وانما قال المفترضة لانه لا جزء بالفعل
فيها اصلا فيصح لكل واحد منها اي من الاجزاء من الوضع والموضع ما
حصل للاخر لوجوب استواء المتماثلات في جميع الاحكام واللوازم
فيصح على كل من الاجزاء ان ينتقل الى حيز الاخر ولا يتاتى ذلك الا

التقرير

بالحركة المستديرة فيصح الحركة المستديرة عليها وكل ما يصح الحركة
المستديرة عليه ففيه مبدأ ميل مستدير فالافلاك فيها مبدأ ميل
مستدير وكل ما فيه ذلك اي مبدأ ميل مستدير كان متحركا بالاستدارة
لوجوب حصول الاثر وهو هنا الحركة المستديرة عند حصول المؤثر
وهو هنا المبدأ ووجود هذا المبدأ في الجسم البسيط يدل على امتناع
وجود ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع فكل فلك يجب ان يتحرك
بالاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من الاجزاء المفترضة للفلك
على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز وضع
اخر وحيز اخر عليه لزم الترجيح بلا مرجح فيصح على كل جزء ما يصح
على الاخر من الوضع والحيز وذلك لا يكون الا بالحركة المستديرة
فهذان وجهان تفيد بيان ان الافلاك متحركة بالاستدارة وهما منقوضان
نقضا اجماليا بالعناصر اذ يمكن طرد الوجهين فيها مع امتناع الحركة
المستديرة عليها واجيب عنه بان العناصر ليس فيها مبدأ ميل
مستدير لمانع ذاتي وهو وجود الميل المستقيم فيها وليس هذا
المانع في الافلاك هذا كله في الافلاك واما الكواكب فهي اجسام
بسيطة شفافة كرية مركوزة في الافلاك ارتكاز الفص في الخاتم
مضيئة بذاتها الا القمر فانه جرم كثيف كمد صقيل يستفيد الضوء من
الشمس لكثافته وينعكس عنه لصقالته كالمرآة المجلوة اذا حاذتها
الشمس ويشهد له اي لما ذكر من انه يستفيد الضوء من الشمس
تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها كما هو مقرر في كتب الهيئة
لا يقال فلعله اي القمر كرة يضيء احد وجهيها لذاته ويظلم الاخر

لذاته

لذاته ويتحرك بنفسه على مركزها وفي نسخة مركزه اي القمر حركة
تساوي حركة الفلك الذي يحركه حول الارض بحيث يكون عند
الاجتماع بالشمس وجهها المضيء بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا
فلا نراه وهو المحاق فاذا تحرك فلكه تحركت هذه الكرة ايضا على نفسها
مثل تلك الحركة فيظهر من جانبها المضيء شيء ثم شيء وهكذا حتى يظهر
الوجه المضيء بتمامه فنراه بدرا فيتفاوت نور القمر بحسب قربه من
الشمس وبعده عنها مع هذا الاحتمال لا يدل على ان نوره مستفاد
من نورها وانما لا يقال ذلك اذ الخسوف يكذبه اي هذا الاحتمال
لان القمر حينئذ يكون عند الاستقبال متوجها الينا بنوره فلو
كان هذا الاحتمال حقا لم تكن حيلولة الارض بينه وبين الشمس
موجبة لانخسافه وفيه كلام مذكور مع جوابه في المطولات واما
العناصر وهي اربع طبقات خفيف مطلق يتحرك نحو المحيط وهو
النار حار يابس يماس محدبها لمقعر فلك القمر المسمى بالما يل
وخفيف مضاف لا يتحرك نحو المحيط بل يكون ميله اليه اكثر من
الباقيين فهو بالنسبة اليهما خفيف والى النار ثقيل ولهذا سمي
خفيفا مضافا وهو الهواء حار رطب يماس محدبه لمقعر النار
وثقيل مطلق يتحرك نحو المركز وهو الارض بارد يابس ومحله
الطبيعي الوسط اي وسط الاجسام بحيث ينطبق مركزه اي مركز
حجمه على مركز العالم وثقيل مضاف يتحرك فوق الارض وتحت الاولين
بان يكون ميله الى المركز اكثر من ميلهما فهو بالنسبة اليهما
ثقيل والى الارض خفيف وهو الماء بارد رطب وكان من حقه
اي الماء ان يحيط بالارض كلها لبساطتهما وشكل البسيط كرة

الا انه لما حصل في بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب الاوضاع العلوية
والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشفت
المواضع المرتفعة وهي ربع الارض تقريبا فصار الماء والارض
بمنزلة كرة واحدة وذلك لحكمة من الله ورحمة منه على عباده
لتكون المواضع المنكشفة مسكنا للنبات ومسكنا للحيوانات
ثم انها اي العناصر باسرها كاينة وفاسدة اي قابلة للكون
والفساد بان تخلع صورة وتلبس اخرى فتفسد احديها وتتكون
الاخرى عند تبدل الصور المختلفة على الهيولى فالماء
يصير ارضا لان مياه بعض العيون تجمد حجرا والارض تصير ماء
اذا جعلها اصحاب الحيل وهم اهل الاكسير ماء سيالا والهوا
يصير ماء اذ الهوا الملاصق للاناء المبرد ماوه بالثلج يصير قطرا
لانا نرى على اطراف الاناء قطرات مجتمعة وتلك القطرات تتكون
من ذلك الهوا لا يقال انما تكونت من الترشح بما في داخل الاناء
لانا نقول لو كان كذلك لاختص الترشح بالموضع الملاقي للماء
ولكان الترشح عند كون الماء حارا اكثر اذ الحار الطف واقبل
للنفوذ في مسام الاناء وليس كذلك والماء يصير هوا اذ الماء
المرتفعة منها تصير هوا لانها تضمحل في الهوا ولا يبقى لها اجزاء
محسوسة والهوا يصير نارا اذ الهوا يصير نارا بالنفخ القوي
في الكير وسد المنافذ التي يدخل منها الهوا الجديد واذا علم
الانقلاب بغير وسط علم بتوسط والانقلابات من العناصر
اثنا عشر وانما اقتصر المصنف على التثليث وذلك لان العناصر

اربعة

بغير الوسط

اربعة والانقلاب بغير الوسط في كل منها الى كل من الثلاثة
الباقية وبتوسط واما المركبات فانها تخلق من امتزاج
هذه العناصر الاربعة بسبب حصول امزجة مختلفة قلة وكثرة
معدة تلك الامزجة لخلق بكسر الخاء وفتح اللام اي صور نوعية
مختلفة وهي اي المركبات ثلاثة المعادن والنبات والحيوان
وتسمى بالمواليد وانما انحصرت فيها لان الصور النوعية التي
ان كانت مصدرا للامساك فقط فهي المعادن او مصدرا لحفظها مع التغذية
والتنمية وتوليد المثل فالنبات او مصدرا لذلك كله مع
الحس والحركة الارادية فالحيوانات والمزاج هو الكيفية
المتوسطة بين الكيفيات العنصرية الحاصلة من تفاعل البسايط
اي العناصر الاربعة بعضها في بعض بان يتصغر اجزاوها
فتختلط بان يختلط بعضها ببعض بحيث تكسر سورة كل واحد
منها سورة الاخر اي كيفيته فتحدث منها كيفية متوسطة في
الجميع وهي المزاج والكلام على المزاج يستدعي طولا فليطلب من
المطولات المبحث الرابع في حدوثها اي الاجسام اختلفوا في
حدوثها والوجوه المحتملة فيه لانها اما محدثة بذواتها وصفاتها
او قديمة بهما او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس
ولم يقل به احد لانه غير معقول او التوقف قال المليون من
المسلمين والذميين والمجوس الاجسام كلها محدثة بذواتها
وصفاتها وهو الحق وقال ارسطو ومن تبعه الافلاك قديمة
بذواتها اي بموادها وصورها الجسمية والنوعية وصفاتها

الثلاثة الباقية والانقلاب بالوسط كانقلاب النار ماء لانها لا تنقلب

ن ٢ الازل الى

المعينة بما يلزمها كالشكل والمقدار سوى الاوضاع اللازمة عن
حركاتها الجزئية فانها محدثة لان كل وضع مسبوق
بمثله الى ما لا نهاية له فالافلاك متحركة من الازل الى الابد
حركة واحدة متصلة فحركتها قديمة بنوعها والعناصر قديمة
بموادها اي بهيولاتها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان
لها هيولي اخرى وهكذا فيلزم التسلسل وصورها الجسمية
قديمة بنوعها لان هيولاتها القديمة لا تنفك عن صورة جسمية
لما مر وليست قديمة بشخصها لان كل اتصال يزول بطريان
الانفصال ويحدث اتصالان اخران وصورها النوعية قديمة
بجنسها فان هيولاتها القديمة لا تنفك عن صورة ما نوعية
وليست قديمة بنوعها لجواز الكون والفساد وانما قال ثم بنوعها
وهنا بجنسها لان مطلق الصورة الجسمية طبيعة نوعية لكونها
مقولة على ما تحتها من الامتدادات المتفقة الحقيقة ومطلق
الصورة النوعية طبيعة جنسية مقولة على ما تحتها من الصور
المختلفة الحقيقة وقال من قبله اى قبل ارسطو من الحكما
كسقراط وتالس الكل من الافلاك والعناصر قديمة بذواتها
محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها وهولا اختلفوا
في اصل تلك الذوات القديمة المتصفة بالصور والصفات
المحدثة فقيل كان الاصل لها جوهرا فنظر البارى تعالى اليه
بنظر الهيبة فذاب الجوهر وصارت ماء فحصل الارض منها
اى من الجوهر بعد صيرورتها ماء بالتكثيف والانجماد وحصل النار
والهوا بالتلطيف وحصل السما من دخان النار والابخره

وحصل

وحصل من الاشتعال الحاصل من الاثير اى كرة النار الكواكب
فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل
فيها اليه وقيل كان الاصل ارضا فحصل الباقى منها بالتلطيف
وقيل كان هوا فانه المتوسط بين اللطافة والكثافة فتكون
من لطافته النار ومن كثافته البواقي وقيل كان نارا
لفضل لطافتها وتكونت البواقي بالتكثيف وتكونت السما من الدخان
للتكاثف الناري وقيل كان الاصل اجزاء صغارا من كل جنس من الاجناس
التي عندها وكانت الاجزا كرية صلبة متفرقة لتنافر بينها
متحركة دايما لان اجزا الخلا لما كانت متشابهة لم يكن بقا كل
جزء في حيز معين منه اولى فلما اجتمع منها اى من تلك الاجزا اجزا
متماثلة في الحقيقة الثابتة واتصلت طايفة منها باخرى للمناسبة
وصارت جسما والقايلون بذلك بنوا عليه انكار المزاج والاستحالة
وقالوا بالكمون والبروز وهذه الاقوال كلها لمن قال اصل
العالم جسم وقيل كان الاصل نفسا وهيولى فتعشقت اي النفس
عليها اي على الهيولي وتعلقت بها وصار تعلقها بها سببا لحدوث
اجسام العالم من الفلكيات والعنصريات على الوجه الاكمل وهذا
قول من اثبت القدما الخمسة البارى تعالى والنفس والهيولى
والدهر والخلا اما قدم البارى فلكونه واجبا واما قدم النفس
فلتجردها فلو حدثت لزم ان تكون مادية لان كل حادث مسبوق
بمادة واما الهيولى فلان حدوثها يوجب سبق هيولى اخرى واما الدهر
اى الزمان فلان عدمه يوجب وجوده لانه لو سبق عليه العدم

كان قبل وجوده والقبلية لا تكون الا بالزمان فيلزم وجود الزمان
حين عدمه واما الخلا فلانه حيز العالم وعدمه غير معقول وقيل كان
الاصل وحدات اي امورا غير ذات وضع فصارت ذوات اوضاع
بسبب من الاسباب وتكونت نقاطا جمع نقطة ثم ائتلفت تلك النقاط
فصارت اجساما بعد ان صارت خطوطا ثم سطوحا وتوقف جالينوس
في الكل اي كل هذه الاقوال المنقوله لنا على ان الاجسام محدثة بذواتها
وصفاتها وجوه ذكر منها المصنف ثلاثة الاول لو كانت الاجسام حاصلة
في الازل لكانت ساكنة لانها لو لم تكن ساكنة لكانت متحركة ضرورة
انحصار الجسم فيهما لكن حركتها في الازل ممتنعة اذ الحركة لكونها عبارة
عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج تقتضي المسبوقية
بالغير المنافية للازل لكونه عبارة عن اللامسبوقية بالغير فالاجسام
بتقدير ازليتها تكون ساكنة وهو ايضا ممتنع لانها لو كانت ساكنة
لم يجز تحركها اذ الساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان سكونه اي الجسم
ازلا ~~ان سكونه اي الجسم ازلا~~ ان كان لذاته اي الجسم امتنع انفكاكه
اي انفكاك السكون عن الجسم لامتناع انفكاك المعلول عن علته واذا
امتنع انفكاكه عنه فلا يتحرك ابدا وان كان سكونه لغيره اي لغير الجسم
فذلك الغير لا بد وان يكون موجبا والا لم يكن فعله وهو هنا السكون
قديما لما مر من ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار ولا بد ايضا
ان يكون ذلك الموجب واجبا لذاته او منتهيا اليه دفعا للتسلسل
والدور في الاسباب والمسببات الغير المتناهية وحينئذ اي وحين اذ
كان الموجب للسكون واجبا او منتهيا اليه فيلزم دوامه اي السكون
بدوامه اي بدوام موجبه فلا يزول السكون ابدا لامتناع

بلغ

انه صح

زوال موجبه الواجب لذاته او المنتهي اليه فالاجسام لو كانت
حاصلة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل اتفاقا فاذا الخصم
معترف بان الاجسام متحركة في الفلكيات وهي واجبة الحركة والعنصريات
وهي جايزة الحركة فالملزوم مثله وقيل لو امتنع وجوده اي الجسم
ازلا لذاته لامتنع وجوده مطلقا اي في جميع الاوقات ولو لا
لجاز ان يصير الممتنع في وقت ممكنا في آخر وهو باطل لاستحالة
انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لان ما بالذات لا يزول ولا لجاز
ان يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا
وتجويز ذلك يفضي الى انسداد باب اثبات الصانع لكن الجسم لا
يمتنع وجوده مطلقا فلا يمتنع وجوده ازلا قلنا الممتنع ازلا ليس
هو الممتنع لذاته حتى يلزم انقلاب الممتنع ممكنا بل هو ممتنع
لامر خارجي كالحادث اليومي فانه كان ممتنعا ازلا وصار اليوم ممكنا
لان امتناعه لغيره لا لذاته قيل لا نسلم انه لو كانت الاجسام
في الازل لكانت ساكنة او متحركة لجواز خلوها عنهما ولا استحالة
فيه اذ الفلك المحدد للجهات لا مكان له كما مر فلا يكون متحركا لان
الحركة حصول الجسم في آنين في مكانين ولا ساكنا لان السكون حصول
الجسم آنين في مكان واحد فحيث لا مكان لا حركة ولا سكون قلنا
لا نسلم وجود المحدد وبتقدير وجوده لا نسلم انه لا مكان له اذ المكان
عندنا هو البعد المساوي للمتمكن او السطح المساوي للجسم فيصح
عليه الحركة والسكون وان سلم انه لا مكان له فلا شك انه ذو
وضع ومماسة لما في جوفه من الاجسام فان بقي الوضع والمماسة

المعينان له في الازل فساكن والا اي وان لم يبق له ذلك فمتحرك
وهذا كلام على السند قبل الازل بنافي حركة معينة لا حركات او لها
بمعني ان يكون قبل كل حركة حركة لا الي نهاية فتكون ماهية الحركة
محفوظة بتعاقب جزئياتها وحينئذ يجوز ان يكون الجسم متحركا
في الازل بهذا النوع من الحركة قلنا لا نسلم ذلك بل الازل ينافي
الحركة من حيث هي لما سبق ان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير
المستلزمة للمسبوقية بالعدم وهي تنافي الازلية بالذات قيل
لا نسلم ان السكون على الاجسام في الازل محال قولكم لو كانت ساكنة
لا تتحرك ابدا ممنوع لم لا يجوز ان يكون السكون الازلي للاجسام
مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بحدوثه اي بحدوث
ذلك الحادث فتحصل الحركة بعد السكون في الازل قلنا فيتاني حدوثه
اي الحادث وجود السكون للتنافي بين نقيض الشرط ووجود
المشروط فحينئذ يتوقف حدوث الحادث على عدمه اي عدم السكون فيلزم
الدور وهو محال وقد بينا لهذا دورا معيا لا دور تقدم فليس
محالا قيل القدرة اي قدرة الله تعالى على ايجاد موجود معين قديمة
وتنقطع تلك القدرة بوجوده اي بوجود ذلك المعين اذ لو بقيت متعلقة
به لزم ايجاد الموجود وهو محال فانتقض ما ذكرتم من ان السكون
لو كان ازليا لامتنع زواله قلنا لا نسلم ان القدرة تنقطع عند
وجود المعين بل المنقطع التعلق اي تعلق القدرة لا نفسها
وهو ليس امرا وجوديا بل من الامور الاضافية التي لا وجود لها
في الاعيان والكلام في الوجودي الازلي فلا ينتقض بما ذكرنا الوجه
الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها

[illegible]

محدثة

محدثة الاجسام ممكنة لانها مركبة اما من الجواهر الفردة او من
الهيولى والصورة ولانها متعددة اذ ما من جسم الا وله جسم اخر
يشاركه اما في تمام حقيقته او في خواصه ولوازمه ولا شيء من الواجب
لذاته بمركب ومتعدد فلا شيء من الاجسام بواجب لذاته فهي
اذا ممكنة وكل ممكن فله سبب لما مر فلها اي للاجسام سبب وذلك
السبب لا يكون موجبا والا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط
او بغير وسط بدوام ذاته لوجوب دوام الاثر بدوام المؤثر
ودوام وسطه فيلزم دوام الحوادث وهو محال واذا لم يكن سببها
موجبا فيكون مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما مر من
ان القديم لا يستند الى المختار لا يقال لم لا يجوز ان يوجد السبب
الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام كالفلك ويكون تحركه
شرطا لهذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام الحوادث والتغيرات
بدوامه لعدم دوام شرطها وهو الحركة لان لنا ان نقول ان
وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة ووجود تلك الحركة
على حركة اخرى وهلم جرا لزم في الوجود اجتماع الحركات التي
لا نهاية لها المترتبة وضعا لوجودها الخارجي وطبعا لكونها اسبابا
ومسببات وهو اي اجتماعها محال ضرورة وان توقف وجودها
على عدمها اي عدم الحركة بعد وجودها كان السبب الموجب مع عدم
تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث لاستمرار الموجب
وعدم تلك الحركة بناء على امتناع اعادة المعدوم فيلزم من دوامه
اي السبب الموجب مع عدم تلك الحركة دوامه اي دوام وجود
هذا الحادث وهو محال الوجه الثالث وهو الذي عمدة جمهور
من الوجوه الدالة على ما ذكر

المتكلمين الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
بذاته وصفته فالاجسام حادثة بذواتها وصفاتها و الجزء الاول
وهو الصغرى بين لا حاجة لابيانه لما نشاهد من الحركات والسكنات
والاجتماعات والافتراقات وغيرها مما يتغير وهي امور حادثة لا يمكن
خلو الاجسام عنها وهذا الجزء مشتمل على دعويين اثبات الحوادث
وامتناع خلو الاجسام عنها و الجزء الثاني وهو الكبرى مبرهن عليه
في الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني
وهذا ايضا مشتمل على دعويين وجوب
سبق العدم على مجموع الحوادث ووجوب سبق العدم على ما يمتنع ان
ينفك عن الحوادث وسنبين ذلك ثم احتج المخالف للحق على مدعاه وهو
قدم الاجسام بوجوه ثلاثة الاول انها لو كانت محدثة لكان تخصيص
احداثها بالوقت المعين دون وقت اخر مع عدم امتناعه تخصيصا
بلا مخصص لتساوي جميع الاوقات في نفسها وتساوي نسبة المؤثر
اليها وهو اي التخصيص بلا مخصص محال فحدوث الاجسام محال
الوجه الثاني ان كل حادث فله مادة سابقة عليه لما مر ان كل
حادث مسبوق بمادة وتلك المادة قديمة دفعا للتسلسل
المحال اذ لو كانت حادثة لكان لها ايضا مادة وهلم جرا فيلزم
التسلسل وهي اي المادة لا تخلو عن الصورة لما مر فالصورة ايضا
قديمة لانما لا ينفك عن القديم قديم واذا كانت المادة والصورة
قديمتين فالجسم المركب منهما قديم وهو المطلوب الوجه الثالث
الزمان قديم والا بان كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية
لا يجتمع مع البعدية وهذه القبلية لا تتحقق الا بزمان فيكون

قبل

قبل وجود الزمان زمان هذا خلف واذا كان الزمان قديما
وهو مقدار الحركة القايمة بالجسم فيكون الحركة قديمة وهي من
لواحق الجسم فيكون الجسم قديما وهو المطلوب واجيب عن الوجه
الاول بان المخصص لاحداث الاجسام بالوقت المعين هو الارادة
اي ارادة الله تعالى فانها لذاتها اقتضت التعلق بالايجاد في ذلك
الوقت لا يقال تعلق ارادته به مع امكان تعلقها بغيره
اذ لو لم يمكن الى مخصص اخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم
التسلسل لانا نقول ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ و اجيب عن الوجه
الثاني والثالث بان مقدماتهما المذكورة غير مسلمة في نفس الامر
ولا مبرهنة اي مبرهن عليها فيكون ممنوعة فلا يصح اثبات المطلوب
بشيء منهما واعلم ان صحة الفناء عليها اي على الاجسام عند المتكلمين
كما تقرر متفرعة على حدوثها فمن اثبت حدوثها اثبت الفناء عليها
ومن لا فلا ونظر فيه بانه لا يلزم من ثبوت الحدوث صحة الفناء
لان النفوس الناطقة حادثة مع انها لا تقبل الفناء كما هو مذهب
ارسطو ومن تبعه والكرامية وان اعترفوا بحدوثها قالوا انها ابدية
لا يصح عليها الفناء اذ لو عدمت فعدمها لكونه حادثا من الحوادث
اما ان يكون باعدام فاعل مختار او بسبب طريان ضد او زوال
شرط والكل محال فعدمها محال وقد سبق الكلام فيه تفصيلا بالدليل
وجوابا عنه في البحث الرابع من الفصل الاول من الباب الثاني

من الكتاب الاول في بقاء الاغراض المبحث الخامس في تناهي
الاجسام فنقول تتميما للدعوى الابعاد اي الامتدادات الطولية
والعرضية والعمقية الموجودة في الخارج متناهية اي منتهية
الى الجسم المحيط المحدد للجهات سواء فرضت تلك الابعاد في خلا
اي بعد مجرد او في ملاء وهو غيره وعليه جمهور المتكلمين والحكما
خلافا للهند فان حكماهم زعموا ان وراء كل جسم جسما لا الى نهاية
لنا على مطلوبنا انا لو فرضنا خطا غير متناه وخطا اخر متناهيا
موازيا للاول بحيث لو اخرجا على الاستقامة الى غير النهاية لم يلتقيا
فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة اي صار بحيث
لو مد للقي الخط الغير المتناهي فلا بد من حدوث نقطة في
الخط الغير المتناهي تكون اول نقطة المسامتة ~~اذ حصول المسامتة~~
اذ حصول المسامتة بدون اولها محال ويكون حينئذ الخط الغير
المتناهي منقطعا بها اي بتلك النقطة والا اي ولو لم ينقطع بها لكان
اول المسامتة مع ما فوقها اي مع نقطة فوق تلك النقطة اذ المسامتة
مع الفوقية تحصل بميل من الموازاة اقل من الميل الذي يحصل به
مع التحتية والاقل قبل الاكثر وقد فرض اول المسامتة
مع التحتية هذا خلف واذا انقطع الغير المتناهي يكون غير
المتناهي متناهيا هذا خلف واعترض على الدليل بما هو مذكور في
المطولات ووصف الابعاد بالموجودة بيان لمحل الخلاف اذ لا
خلاف في تصور ابعاد غير متناهية احتجوا اي حكما الهند
على مطلوبهم بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه حسا لان ما يلي

حسا لان ما يلي

جنوبه

جنوبه غير ما يلي شماله وكل ما كان كذلك اي متميزا مشارا اليه
فهو موجود وكل موجود اما جسم ان كان ذا مقدار او جسماني
ان كان تحت المقدار ولا بد له من جسم يكون مادته فثبت ان ما
وراء كل جسم جسم اخر لا الى نهاية وهو المطلوب ومنع احتجاجهم بان
التميز المذكور ليس مما يحكم به العقل بل هو وهم محض وهو كبرى منتج
ينتج الموجبة اي بحجة فلا يقبل والوهم يسكون اليها ان تذهب القوة
الواهمة الى شيء والمراد خلافه ويفتحها الغلط والسهو الفصل
الثاني في المفارقات الروحانية وهي الجواهر المجردة عن المادة
التي ليست بجسم ولا جسماني وفيه مباحث سبعة المبحث الاول
في اقسامها على راي جمهور الحكما الجواهر الغائبة عن حواسنا اما ان
تكون مؤثرة في وجود الاجسام او مدبرة اياها او لا مؤثرة فيها
ولا مدبرة اياها فهذه ثلاثة اقسام والقسم الاول هو العقول
العشرة بلسان الحكما والملا الاعلى بلسان اهل الشرع قال تعالى
لا يسمعون الى الملا الاعلى وهم اعظم الملائكة قدرا والقسم الثاني
ينقسم الى علوية وهي التي تدبر الاجرام العلوية اي السماوية وهي
النفوس الفلكية بلسان الحكما والملائكة السماوية بلسان اهل
الشرع والى سفلية وهي التي تدبر عالم العناصر وهي اي المدبرة لعالم
العناصر اما ان تكون مدبرة للبسائط الاربعة العنصرية والانواع
للكائنات المركبة من امتزاجاتها وهم يسمون ملائكة الارض واليهم
اشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وسلامه وقال اتاني ملك ويسلم
جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق

واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية
كالنفوس الناطقة وغيرها من النفوس الحيوانية والنباتية
والقسم الثالث تنقسم الى خيرة بالذات وهم الشياطين و الى
مستعد للخير والشر وهم الجن ولذلك بعث النبي صلى الله عليه وسلم
اليهم كما بعث الى الانس وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم
النفوس البشرية المفارقة للابدان فالخيرة تتعلق بخيرة وتعاونها
على الخير والشريرة تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر لانجذابها
لا ما يناسبها من النفوس البشرية واكثر المتكلمين لما انكروا
الجواهر المجردة كما مر في صدر الكتاب قالوا الملائكة والجن والشياطين
اجسام لطيفة شفافة لا لون لها قادرة على التشكل باشكال
مختلفة هذا اي ما ذكرته من التقسيم وضبط الاقسام
ما استنبطته من فوايد الانبيا والتقطته من كلام الحكما
واحاطة العقل بها اي باقسام الموجودات لا سيما المجردات من طريق
الاستدلال لعلها من قبيل المحال لانها خارجة عن قدرة البشر
والاحاطة بها انما تكون لخالق القوى والقدر كما قال تعالى وما يعلم
جنود ربك الا هو وان امكن ان يخص الله بعض عباده بمعرفة
شيء منها بطريق الوحي للانبيا وبطريق الالهام للاوليا البحث
الثاني في العقول اي الجواهر المجردة التي لا تؤثر في الاجسام عند
الحكما قال الحكماء اعظم الملائكة واول المبدعات اي الموجودات
من غير مادة كما روي عنه عليه السلام انه قال اول ما خلق الله
العقل واقوى ما استدلوا به عليه اي على وجود العقول وكونها

اول المبدعات وجهان الوجه الاول ان الافلاك لكونها حادثة
او ممكنة محتاجة الى موجد قريب اي ليس بينه وبينها واسطة
وان الموجد القريب للافلاك ليس الباري تعالى لانه واحد حقيقي
والافلاك مركبة من الهيولى والصورة والواحد الحقيقي لا يصدر
عنه المركب ولا الموجد لها جسم آخر غيرها لانه ان احاط
بها لتقدم الا ولى تتقدم وجوده الشخصي على وجودها المقارن
لعدم الخلا الذي في داخل الجسم المحيط لتقدم وجود العلة
على وجود معلولها ووجود الافلاك مقارن لعدم الخلا في ذلك
الجسم الذي هو العلة فيكون ذلك الجسم متقدما على عدم
الخلا لان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون
الخلا ممتنعا لذاته لكون عدمه ممكنا لذاته
لما مر وان احاطت اي الافلاك به اي بالجسم الذي
فرض موجدا قريبا لها لزم كون الاخس المغية الصغير علة
للاشرف القوي الكبير وهو غير معقول ولان الجسم وان
لم يكن [illegible] لا بمادته وذلك يتوقف على وجوده بالفعل ووجوده
بالفعل انما هو بالصورة لا بالمادة وهو بالصورة انما يؤثر في قابل
للتاثير يكون له اي لذلك القابل وضع مخصوص بالنسبة
اليه اي الى ذلك الجسم ولذلك لا تسخن النار كل شيء بل ما
يلاقي جرمها او يقابلها قريبا منها فلا يؤثر ذلك الجسم في الهيولى
اولا ولا في الصورة اولا اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة
ولا لها اي للصورة تعين قبل الهيولى واذا لم يؤثر الجسم فيهما

الكاين صح

وعطف على لانه ان احاط قوله صح

ط لا يوثر في الجسم لان الموثر فيه يجب ان يوثر في جزيه فثبت ان
الموجد القريب للافلاك لا يكون جسما وكذا لا يكون الموجد
القريب لها ما يتوقف فعله على الجسم يعني النفس ولا الهيولى
ولا الصورة ولا الاعراض القايمة بالجسم لما مر فالموجد القريب
لها جوهر عقلي مجرد يستغني عن المادة من بدنا وغيره وهو العقل
والحق ان الموجد القريب لها ولغيرها هو الله تعالى ولا نسلم ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد ولان الخلا ممتنع لذاته ولان المحيط اشرف
ولان الجسم لا يوثر الا فيما له وضع مخصوص الوجه الثاني
من الوجهين الدالين على اثبات العقل واول المبدعات عند الحكما
قولهم الصادر من الله تعالى اولا ليس العرض لانه لا يتقدم على الجوهر
والصادر اولا علة لما عداه من الممكنات والجواهر منها فيلزم
تقدم العرض على الجوهر وهو محال وكذا الصادر منه تعالى اولا
لا يكون جسما لانه اي الجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق
انفا ولا يكون هيولى ولا صورة والا لتقدم احدهما على الاخر
واللازم باطل لما مر ولان الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علة فاعلة
لها اي للصورة وتعين الصورة مستفاد من الهيولى فلا يصدر الهيولى
عنها ولا يكون الصادر اولا ما يتوقف فعله على جسم يعني النفس
لما مر فهو اي الصادر اولا عقل وهو المطلوب وفيه ما مر في الوجه
الاول ويزيد بانا لا نسلم ان العقل لا يكون فاعلا ثم بينوا كيفية
صدور ما كثر عن العقل فقالوا اي للعقل ثلاث جهات وجود من
المبدا الاول ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته فقد تحقق فيه

لزعمهم انه لا يصدر عن الواحد الا واحد صح

كثرة فيكون اي العقل الاول بذلك الوجود سببا لعقل اخر وبذلك
الوجوب سببا لنفس وبذلك الامكان سببا لفلك اسنادا للاشرف
للاشرف اذ العقل اشرف من النفس وهي من الجسم والوجود اشرف
من الوجوب وهو من الامكان ويصدر من العقل الثاني على هذا
الوجه عقل ثالث وفلك اخر ونفسه اي وهلم جرا الى العقل
العاشر الذي لا يصدر عنه عقل بل الصادر عنه كليات العناصر
وهو المسمى بالعقل الفعال عند الحكما المعبر عنه بالروح
في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملايكة صفا الموثر عندهم في عالم
العناصر المفيض لارواح البشر على ابدانهم عند استعداداتها
المختلفة لتعلق النفوس بها فهذه العقول العشرة مما ظهر بالدليل
واما الحصر فيها فمما لا دليل عليه لجواز ان تكون غير متناهية
او محصورة في عدد اخر والقلم يشبه ان يكون العقل الاول
لقوله عليه السلام اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فقال
القلم ما اكتب فقال اكتب القدر وهو ما كان وما هو كاين
الى الابد والمناسبة بينهما ان العقل الاول متوسط بين المبدا
الاول وساير الموجودات كما ان القلم متوسط بين
وما يتصف بالوجود الكتابي فهما شي واحد يسمى بالعقل باعتبار
انه متعقل للاشيا بذاته من غير حاجة الى تعلم وبالقلم باعتبار
اضافته الى ما يصدر عنه من نقوش الموجودات واللوح المكتوب
عليه ذلك هو الخلق اي المخلوق الثاني اذ الامر بالكتابة من غير
شي يكتب عليه مستبعد ويشبه ان يكون ذلك المخلوق العرش او
شيا اخر متصلا به لحيز ما من مخلوق الاوصر رتبة تحت العرش

الفلك الاخر صح
دليل
الكاتب صح

هذا

فرع على وجود العقول لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة
فيكون ازلية ولا يكون بعد وجودها فاسدة وكانت منحصرة انواعها
في اشخاصها اى نوع كل نوع منحصر في شخصه وليس لعقل واحد
شخصان لما مران تعدد اشخاص الطبيعة الواحدة انما يكون
بحسب المواد وكانت جامعة لكمالاتها بالفعل اى كل ما يمكن لها
حاصل بالفعل وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن وعلل هذه الاحكام
الاربعة بقوله لما سبق من مذهبهم ان مقابل هذه الامور من الحدوث
والفساد بعد الوجود وتعدد اشخاص النوع وعدم حصول الكمالات
بالفعل لا يكون الا لما له مادة وعطف على لم تكن حادثة وكانت
عاقلة لذواتها ولجميع الكليات وغير مدركة للجزئيات
كما سياتى تقريرها

في المبحث الرابع من هذا الفصل المبحث الثالث في بيان النفوس
الفلكية وجودا وتجردا احتجوا اى الحكماء على وجودها بان حركات
الافلاك على الاستدارة غير طبيعية والا لكان المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع لان كل نقطة يتحرك اليها الفلك بالحركة المستديرة
هي بعينها التى يتحرك عنها فهى من الحيثية الاولى مطلوبة بالطبع ومن
الثانية مهروب عنها بالطبع ويلزم منه ان يكون المتحرك طالبا بحركة
واحدة جزءا منها بالطبع هاربا عنه بالطبع وذلك محال فحركات
الافلاك ليست طبيعية ولا قسرية لان القسر انما يكون على خلاف
الطبع ولا طبع للافلاك فلا قسر واستشكل ذلك بقولهم الحركة
الطبيعية قد تجتمع مع القسرية الى جهة واحدة ولان القسر
انما يكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطء فلو كانت

اى الاحكام الاربعة

اى ولو كانت طبيعية

كل صح

حركات

حركات الافلاك قسرية لوجب ان تكون متشابهة في هذه الامور
وليس كذلك ونظر فيه بانه يجوز ان يكون ثم قواسر مختلفة
واذا ثبت انها ليست طبيعية ولا قسرية فهي ارادية لانحصار
الحركات في الثلاث وقد بطل الاولان فتعينت الثالثة
فلها محركات مدركة لان كل محرك بالارادة انما تصدر حركته
الارادية بالادراك والمحركات المدركة اما متخيلة بان يكون
ارادتها عن تخيل وادراك جزئي حسي واما عاقلة بان يكون
ارادتها عن تعقل كلي والاول وهو كونها متخيلة باطل لان التخيل
الصرف من القوى الجسمانية لا يتبعه حركات دائمة باقية على
نظام واحد لما سيأتي ان القوى الجسمانية لا تقدر على حركات
غير متناهية فثبت ان المحركات المدركة عاقلة وكل عاقل مجرد
لما سنذكره في مباحث النفس الانسانية فثبت ان محركات
الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليست هي المبادي القريبة اى المباشرة
للتحريك فان الحركات الفلكية الجزئية منبعثة عن ارادات
جزئية تابعة لادراكات جزئية وتلك الادراكات الجزئية لا تكون
للمجردات لان تعقلها كلي ونسبته الى الجزئيات واحدة فلا يصلح
ان يكون سببا لتخصيص بعضها دون بعض بل تكون لقوى جسمانية
فايضة عنها اى عن تلك المجردات على اجسام الافلاك شبيهة بالقوى
الحيوانية الفايضة عن نفوسنا على ابداننا وهي القوى المدركة
التى هي الحواس الظاهرة والباطنة والقوى الفعالة المسماة بالشوقية
وتسمى هذه القوى المنطبعة نفوسا جزئية منطبعة وتلك الجواهر
المجردة تسمى نفوسا ناطقة مفارقة والمشهور عند الحكماء انها

ويسمى العقل المجرد الذي يفيض عنه ... [illegible]

فيه

اى الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب
اذ المقصود منها اى من هذه الامور جلب المنافع ودفع المضار
وهما محالان عليها اى على الافلاك لاختصاصهما بالجسم الذى ينفعل
ويتغير والافلاك لا تنفعل ولا تتغير قيل وفيه نظر المبحث
الرابع في تجرد النفوس الناطقة التى يشير اليها كل احد بقوله انا
ومعنى تجردها كونها غير جسم ولا جسمانى وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام
الغزالى وغيره منا اكثر محققى الصوفية ويدل عليه اى على تجردها
العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الوجه الاول ان العلم بالله
تعالى وبسائر البسائط كالعقول والنقطة والوحدة لا ينقسم
والا اى وان انقسم فجزؤه اى جزء هذا العلم ان كان علما به اى بذلك البسيط
كان الجزء مساويا للكل اى في تمام الماهية وكان العلم الواحد
علمين وهو محال وان لم يكن جزؤه علما بذلك فالمجموع من الاجزاء
ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك محال لانه يلزم ان لا
يكون العلم بالمعلوم علما به وان استلزم امرا زائدا عليها فيعود الكلام
اليه اى الى الزائد الذى هو العلم بالبسيط بان يقال ذلك الزائد
لا ينقسم فمحله الذى هو النفس غير منقسم والا لزم انقسام العلم
لان الحال في المنقسم منقسم وكل جسم وجسمانى منقسم بناء على نفى
الجوهر الفرد فمحل العلوم ليس بجسم ولا جسمانى وهذا قياس من
الشكل الثانى ونوقض هذا الدليل بالنقطة والوحدة بان يقال
لا نسلم ان الحال في المنقسم يجب ان يكون منقسما فان كلا من النقطة
والوحدة حال في الجسم ولم يلزم من انقسامه انقسام شئ منهما ونوقض
ايضا بانقسام الجسم الى مايساويه في الجسمية بان يقال لا نسلم

ان العلم

ان العلم بالله غير منقسم قوله لو كان منقسما فجزؤه ان كان علما لزم
مساواة الجزء الكل وهو محال الوجه الثانى من الوجوه الدالة على
تجرد النفس قولهم العاقل اى النفس قد تدرك السواد والبياض
ويحكم بينهما بالتضاد لان الحاكم بتضادهما لا بد من كونه عالما بهما
ولا نعنى بالعلم الا حصول صورة المعلوم في العالم فلو كان العاقل
الذى هو محل العلم بالسواد والبياض جسما او جسمانيا للزم
اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال ومنع هذا
الوجه اولا بان صورة السواد والبياض العقليتين لا تضاد بينهما
بل بين السواد والبياض الخارجيين ونوقض ثانيا بتصور هذا
السواد وهذا البياض الجزئيين فان اجتماعهما حاصل في المدرك
لهما وهو جسم او جسمانى فاجتماع الضدين في جسم واحد جائز
بان يقوم احدهما ببعض اجزائه والاخر بالاخر فيمتنع اجتماعهما
في محل واحد محال الوجه الثالث لو كان العاقل جسما كعضو مثل
القلب او الدماغ او حالا فيه بان يكون قوة جسمانية حالة في
عضو لزم تعقله اى تعقل ذلك العاقل دايما او لا
تعقله دايما لان الصورة الحالة في مادة ذلك العضو ان كفت
في تعقله اى العضو لزم تعقله دايما لانها مقارنة والفرض
انها كافية في تعقله وان لم تكف في تعقله امتنع تعقله دايما
اذ جواز تعقله انما يكون بمقارنة صورة اخرى في تلك
المادة فيحصل في مادة واحدة صورتان متماثلتان لشئ واحد
وهو محال لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة
لاستلزامه الاثنينية بدون امتياز واللازم وهو تعقله دايما

اولا نعقله دايما باطل بالوجدان اذ ما من عضو منا يمكن ان يكون
محلا للقوة العاقلة الا و نعقله في بعض الاوقات و نغفل عنه
في بعضها فالمقدم وهو كون العاقل جسما او حالا فيه باطل مثله وهو
اي هذا الوجه ضعيف لانا لا نسلم انها لو لم تكف بل احتاجت الى
صورة اخرى لزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة وانما
يلزم ذلك لو تماثلت الصورتان في تمام الماهية وهو ممنوع لان
الصورة العقلية عرض غير محسوس فلا تماثل الجوهر المحسوس اي
الصورة الخارجية لذلك العضو فلا يلزم الاجتماع المذكور وايضا هي
اي الصورة التي بها يعقل العضو حالة في القوة العاقلة الحالة في
العضو والصورة الخارجية لذلك العضو حالة في مادته اي العضو
ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع لاختصاص كل منهما بوصف
به يمتاز عن الاخرى وهذا الجواب مخصوص بما اذا كان العاقل
جسمانيا الوجه الرابع القوة العاقلة تقوى اي تقدر على ادراك
معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال
التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك اي قادرة
على ادراك المعقولات الغير المتناهية لما سنذكر في باب الجسم
ان القوة الجسمانية لا تقدر على تحريكات غير متناهية فينتج
من الشكل الثاني ان القوة العاقلة ليست من القوى الجسمانية
وهو المطلوب واعترض عليه بان القوة العاقلة لا تقدر على فعل
اصلا فضلا عن قدرتها على افعال غير متناهية لان التعقل هو
قبول النفس للصور العقلية وهذا انفعال لا فعل والانفعالات
الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كالنفوس الفلكية المنطبعة

وهيولى

وهيولى الاجسام العنصرية و بعد تسليم ذلك اعترض عليه
بان عدم تناهي المعقولات ان عنيتم به ان القوة العاقلة لا تنتهي
في الادراك الى معقول واحد الا وهي تقوى على تعقل معقول
اخر فالقوة الخيالية ايضا كذلك اي لا تنتهي الى متخيل الا وتقوى
على تخيل متخيل اخر وهي من القوى الجسمانية وان عنيتم به انها
تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع فانا نجد
من انفسنا انه يتعذر علينا التوجه نحو معلومات كثيرة دفعة
وحاصله ان عنيتم الاول منعنا الكبرى او الثاني منعنا الصغرى
فبطل قولكم ان القوة العاقلة تقدر على معقولات غير متناهية
الوجه الخامس لادراكات الكلية ان حلت في جسم اختصت
بمقدار وشكل ووضع واين معينات تبعا لمحلها الذي هو
معتبر بحسبها فلا يكون تلك الادراكات صورا مجردة لاقترانها
بالمشخصات ولا كلية لانها حينئذ غير منطبقة على الافراد
التي لا يكون لها ذلك المقدار والشكل والوضع والاين ولا يقدح
في ذلك شيء ما عرض لها بسبب المحل من الاختصاص بشيء من تلك العوارض
والا اي ولو كان قادحا لاشترك الالزام بتقدير تجرد النفس
ايضا بان نقول الادراك الكلي ايضا حال في نفس جزئية فيكون
جزئيا اذ الحال في الجزئي جزئي فثبت ان ما عرض للكلي بحسب
المحل لا يقدح في كليته ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال
والحاصل ان المعتبر في المطابقة انما هو المطابقة بحسب الماهية
فلا يلزم من عدم مطابقة الكلي لما تحته من الافراد بحسب العوارض عدم

مطابقته اياها بحسب الماهية واما النقل الدال على تجرد النفس
فمن وجوه خمسة الاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في
سبيل الله امواتا بل احيا عند ربهم يرزقون ولا شك ان البدن
ميت والحي الموصوف شي اخر مغاير له فهو النفس الثاني قوله تعالى
في الفرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعروض عليها
ليس البدن الميت فان تعذيب الجماد محال الثالث قوله
تعالى عند الموت او البعث او دخول الجنة يا ايتها النفس المطمئنة
اي بذكر الله ارجعي الى ربك راضية بما اوتيت من الفضايل مرضية
عند الله تعالى والبدن الميت غير راجع ولا مخاطب لانه جماد فالنفس
غير البدن قيل هذه الاية تدل على ان النفس كانت موجودة قبل
البدن في عالم القدس الرابع انه تعالى لما بين كيفية تكوين البدن
وذكرها بعنوانه اي يعرض له من الاطوار بقوله ولقد خلقنا
الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا
النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا
العظام لحما ثم انشاناه خلقا اخر وعني به اي بالخلق الاخر الروح
الذي هو النفس فدل ذلك على ان الروح غير البدن الخامس قوله
عليه الصلاة والسلام اذا حمل الميت على نعشه ترفرف روحه فوق
النعش اي تحرك من قولهم رفرف الطاير اذا حرك جناحيه حول الشي ارادة
الوقوع عليه وتقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي
جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيري والتبعة اي اثم ذلك
علي فاحذروا مثل ما حل بي فالمرفرف بكسر الراء غير المرفرف فوقه

بفتح

الاول
الثاني
الثالث
الرابع
وعني به قال
الخامس

بفتحها واعلم ان هذه النصوص تدل على المغايرة بينها اي بين النفس
المشار اليها بانا وبين البدن لا على تجردها الذي فيه النزاع
واختلف المنكرون له اي لتجردها فقال ابن الراوندي انها جزء
لا يتجزى وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن
سريان ماء في الورد فما دامت فيه فهو حي واذا فارقته فهو ميت
وقيل تلك الاجسام اجزا اصلية داخلة في تركيب البدن لا تزيد
بالنمو ولا تنقص بالذبول وقيل انها قوة في الدماغ مبدا الحس والحركة
لجملة البدن بسبب العروق النابتة منه الى جميع البدن وقيل
قوة في القلب مبدا الحياة ساير الاعضا ولافاعيلها المخصوصة
بها بسبب العروق النابتة منه اليها وقيل هي ثلاث قوى احداها
في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة اي الحاكمة لكونها مبدا
للعلوم والحكم والثانية في القلب وهي النفس الغضبية وتسمى
قوة حيوانية وهي مبدا الغضب والخوف والحزن والفرح وغيرها
والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية وهي مبدا التغذي والنمو
والتوليد ويقال لها الشهوانية لكونها مبدا الجذب الملايم وقيل هي
الاخلاط الاربعة الدم والصفرا والسودا والبلغم وقيل هي
المزاج الخاص لكل واحد من اشخاص الانسان وقيل هي الحياة وقيل
البنية المشاهدة وقيل الهوا اذ بانقطاعه تنقطع الحياة وقيل
غير ذلك كما هو مذكور في المطولات المبحث الخامس في حدوث
النفس الانسانية المتكلمون لما بينوا ان كل ما سوى الواحد الواجب
فهو ممكن لذاته محدث اتفقوا على حدوثها لانها مما سواه لا ان قوما جوزوا
حدوثها قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالى

الحكيمة
الخامس

قبل الاجساد بالفي عام ومنعه اخرون لقوله تعالى بعد ذكره
ما يعتور البدن من الاطوار ثم انشأناه خلقا اخر فاراد بالخلق
الاخر النفس والمعنى افاضتها على البدن وخالفه ارسطاطاليس
وهو ارسطو من قبله من الحكما كافلاطون وغيره ممن قال انها قديمة
فقال جمهور المتكلمين انها حادثة وشرط حدوثها بحدوث
البدن واحتج على ذلك بان النفوس متحدة بالنوع بمعنى انها مقولة
على افرادها قول النوع على الاشخاص حتى تكون تمام حقيقة الاشخاص
لكانت النفوس مركبة لاشتراكها في كونها نفسا وامتيازها بغيرها
فكانت جسما لان كل مركب جسم واللازم باطل لثبوت تجردها
فكذا الملزوم ثبت انها متحدة بالنوع فلو وجدت قبل البدن
لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع الحقيقي بالمادة ومادتها
البدن فلا تتعدد النفس قبله اي قبل البدن فثبت انها اذا كانت
متحدة ثم اذا تعلقت به انقسمت وان كما كانت قبل التعلق كانت نفس
كل احد عين نفس الاخر واذا كان كذلك لزم ان يعلم كل احد
ما علمه الاخر ويجهل ما جهله وهو باطل وان انقسمت بعد التعلق
كانت منقسمة وهو باطل ايضا لان المجرد لا ينقسم لان قبول القسمة من
مقتضيات المادة فعلم ان النفس لو كانت موجودة قبل البدن
لكانت واحدة ولزم المحال لوجودها قبله محال وقيل عليه اي
على احتجاج ارسطو لا نسلم انها اذا كانت غير متحدة كانت مركبة
اذ المفهوم من كونها اي كون الشئ نفسا كونه مدبرا للبدن
البشري وهو اي كونه مدبرا له امر عرضي لا يلزم التركيب من الشركة
فيه اذ الاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب في الماهية

النفوس

وذلك هو

فيجوز

فيجوز ان تكون النفوس مختلفة بتمام الماهية مع اشتراكها
في الامر العرضي كالضدين فانهما مع اختلافهما في تمام الماهية
مشتركان في الاختلاف الذي من عوارضهما وان سلم لزوم تركيب
النفس فلا نسلم ان كل مركب جسم والمسلم ان كل جسم مركب ولا
ينعكس كنفسه كيف يكون كل مركب جسما والمجردات كالعقول
والنفوس متشاركة في الجوهرية ومتخالفة بالنوع اي في الماهية
فتكون مركبة مع انها ليست اجساما وان سلم الاتحاد بالنوع اي
ان النفوس الانسانية متحدة بالماهية وانها لا تتعدد الا بتعدد
الابدان فلم لا يجوز ان تتعدد قبل هذه الابدان بتعدد ابدان
اخر وهكذا الى غير نهاية فان قلتم يلزم التناسخ وهو باطل قلنا
وانتم كيف تقولون بجواز تعدد النفس وعمدتكم الوثقى في بطلان
التناسخ مبني على حدوث النفس وهي اي هذه الحجة التي هي عمدتكم
في ذلك ان البدن اذا استكمل وصار صالحا لقبول الفيض فاض
عليه من واهب النفس نفس لعموم الفيض ووجود الشرط وهو
البدن القابل واذا فاض عليه نفس فلا تتصل به نفس اخرى والا
فيكون لواحد نفسان اي ذاتان وهو باطل لان كل احد يجد
ذاته واحدا لا اثنين نعلم ان بطلان التناسخ مبني على حدوث
النفس فاثبات الحدوث للنفس به اي ببطلان التناسخ دور صريح
المبحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تصرفها
فيه قالت الحكما النفس غير حالة في البدن فلا يكون تعلقها به تعلق
الحلول كتعلق الصورة بالمادة والعرض بالموضوع والا لبطلت
عند المفارقة ولا مجاورة للبدن كتعلق الانسان بثوبه ومكانه

هو هو

بامرها هو

فلا تتصل به
وهو باطل

السادس

والا لامكن كل احدان يفارق بدنه بسهولة كما امكنه ان يفارق
ثوبه و مكانه لكنها متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق عشقا
جبليا لا ينقطع ذلك التعلق ما دام البدن مستعدا له وسبب تعلقها
به توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه لان النفس
في مبدا امرها عارية من الكمالات خالية عن العلوم و بواسطته
تقدر على اقتناء تلك الكمالات وهي اي النفس تتعلق اولا بالروح
اي الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون في الجوف
الايسر من لطف اجزاء الاغذية لان الاغذية يتولد منها في الكبد
الاخلاط الاربعة وتتكون من لطيفها هذا الروح المسمى بالحيواني
ومن كثيفها تتكون الاعضاء فيفيض من النفس الناطقة عليه اي على هذا
الروح عند تعلقها به قوة تسري بسريانه اي الروح في سائر
اجزاء البدن واعماقه فتنتشر تلك القوة المسماة بالقوة الحيوانية
وهي الحيوة او النفس بواسطة تلك القوة في كل عضو من البدن قوى
اي باراده اللتي به وبكمال به نفعه كل ذلك باذن الله الحكيم الذي اعطى
كل شي خلقه ثم هدى العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء وهي اي القوى الفائضة من النفس على البدن باسرها
تنقسم الى مدركة ومحركة والقوى المدركة تنقسم الى ظاهرة
وباطنة اما المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس سميت به لانها
الة للشعور ومحال لها المشعر الاول البصر وهو قوة مودعة في
العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ثم تفترقان فتتاديان الى
العينين يدرك بها الاضوا والالوان اولا بالذات وبواسطتها
ساير المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح وادراكه

ن
اي القوي القابضة

الاولى

علة لقوله ينفصل من مواضع دون نسخى فمنفصل عن نفس قوة دون
من انفصال النطق و بنفس قوة ينفصل بنفس من اول
ا من انفصل النفس عليه قوة

اي البصر يكون بانعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وانطباعها
اي الصورة في جزء منها اي الحدقة بحيث يكون اي يوجد زاوية
مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي ولذلك اي ولاجل ان الابصار
يكون بالانطباع المذكور يرى القريب اعظم من البعيد لان المرئي
اذا كان اقرب الى البصر تكون تلك الزاوية اوسع فيرى المبصر اعظم
واذا كان ابعد منه تكون تلك الزاوية اضيق فيرى المبصر اصغر
وقيل ادراك البصر يكون باتصال شعاع على هيئة مخروط يخرج منها
اي من الحدقة الى المرئي وليس المراد بخروجه منها الخروج الحقيقي بل المجازي
كما يقال الضوء الخارج من الشمس ومع هذا القول بانه لو كان كذلك
لتشوش ولا ابصار بهبوب الرياح من جهة الى اخرى فلا يرى
المقابل ويرى غيره اي غير المقابل الذي اتصل الشعاع و الحق
ان ادراك البصر يخلق الله تعالى عند استعمال العبد تلك القوة
وكذا ساير المشاعر المشعر الثاني السمع وسبب ادراكه وصول
الهوا المتموج الى الصماخ المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له
وهو اي السمع قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر اي
الصماخ المشعر الثالث الشم وهو قوة مستودعة في زائدتين شبيهتين
بحلمتي الثدي في مقدم البطن الاول من بطون الدماغ ويدرك الروائح
بوصول الهوا المتوسط بين تلك القوة وذي الرائحة المتكيف بها
اي بالروائح اليه اي الى مقدم الدماغ وقيل تدركها بوصول
الهوا المختلط باجزاء تحللت من ذي الرائحة كما في البخارات ومنع هذا القول
بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ملة بقائه
ما ينتشر الى مواضع تصل اليها الرائحة المشعر الرابع الذوق

بص

الثاني
الثالث
هامش
الرابع

الخامس

وهو منبث اى قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
وادراكه انما يكون بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق ووصوله الى
العصب المذكور وهذه الرطوبة منبعثة عن الالة المسماه بالملعبة
وهي في نفسها خلقت عديمة الطعم لتودى طعم المذوق بصحة فان خالطها
طعم غريب لم تؤده بصحة كما في المرض فان المريض يجد الماء مرا [deleted]
المنبعث الخامس اللمس وهو منبث اى قوة منبثة في جميع جلد البدن
يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة
[deleted] والخفة والثقل والصلابة واللين وغيرها من الملموسات
وادراكه انما يكون بالمماسة والاتصال اى اتصال اللامس بالملموس
ولا يدرك به الا المغاير لكيفيته واما القوى المدركة الباطنة فخمس
مدركة للصور الجزئية وهي الحس المشترك وخزانة لها وهي الخيال
ومدركة للمعاني الجزئية وهي [deleted] المفكرة الاولى الحس المشترك
وهو قوة تدرك صور المحسوسات الجزئية الظاهرة باسرها
وسميت بالحس المشترك لاشتراكها بين الحواس الخمس لان كل حس منها
يودى اليها صورة وتلك القوة موجودة فينا فانا نحكم على هذا
المحسوس الابيض الطيب الرائحة الحلو بانه ابيض طيب الرائحة
حلو والحاكم لا بد له من حضور المحكوم به والمحكوم عليه فلا بد فينا
من قوة تدركها تلك المحسوسات الجزئية جميعا والا لما امكننا الحكم
بذلك وليس المدرك لها هو النفس لاختصاص ادراكها بالكليات
ومحله اى الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ الثانية
الخيال وهو قوة تحفظ تلك الصور اى صور الجزئيات المحسوسة
المنطبعة في الحس المشترك بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذه

اي صح

الثانية

القوة

القوة غير الحس المشترك المدرك فان الادراك غير الحفظ بناء على
قاعدتهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومحله مؤخر
هذا البطن اي البطن الاول من الدماغ الثالثة الواهمة
وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كادراك
صداقة زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة معنى في الذئب
غير محسوس وهو العداوة وهذه المعاني لا تدرك بالحواس
الظاهرة ومحلها مقدم البطن الاخير بل مؤخر البطن الاوسط
من الدماغ الرابعة الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم
من المعاني الجزئية ونسبتها الى الوهم كنسبة الخيال الى الحس
المشترك ومحلها مؤخر هذا البطن بل محلها هذا البطن اذ ليس فيه
قوة سوى هذه الخامسة المتصرفة وهي القوة التي من شانها
ان تتصرف في الصور الماخوذة من الخيال والمعاني المدركة بالوهم
فتارة تحلل اى تفصل الصور عن الصور والمعاني عن المعاني وعن
الصور وتارة تركب الصور مع الصور والمعاني مع المعاني او مع
الصور فتتصور انسانا عديم الراس او يطير او ذا راسين وتتصور
الصديق عدوا وبالعكس وهذه القوة تسمى مفكرة ان استعملها
العقل ولو مع الوهم وتسمى متخيلة ان استعملها الوهم وحده والمستعمل
في الحقيقة هو النفس فتارة بواسطة القوة الوهمية ومحلها الدودة
التي في وسط الدماغ يعني مقدم البطن الاوسط منه ليكون لها اتصال
بخزانتي الصور والمعاني وهذه القوة خلقت متحركة دائما نوما ويقظة
والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بخلله
اي اذا عرضت آفة لعضو من الاعضاء المذكورة اختلت القوة

وفي نسخة الوهم صح الثالثة

الرابعة

الخامسة

العقلية وتارة بواسطة القوة صح

المختصة به فالمدرك للجزئيات اولا هي هذه القوى والنفس انما تدركها
بواسطة تلك القوى وانطباع صورها اي الجزئيات فيها اى في هذه
القوى لان النفس لو ادركت الجزئيات اولا لزم انقسامها واللازم باطل
لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين هكذا ▭
وتصورت النفس به لزم تغاير محل الجناحين وانقسام النفس وهو
محال لما ثبت انها مجردة فالمدرك للجزئيات اولا هي القوى المذكورة
والنفس بواسطتها بخلاف الكليات فان النفس تدركها اولا بلا واسطة
شيء واما القوى المحركة فتنقسم الى اختيارية وطبيعية والاولى الى باعثة
على الحركة تحث على جلب المنافع وتسمى القوة الشهوانية او تحث
على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والباعثة المنقسمة اليهما تسمى
قوة شوقية والى محركة اى فاعلة للحركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد
الاعصاب وارخائها وهي اى هذه القوة المبدا القريب للحركة الاختيارية
والمبدأ البعيد لها هو الادراك الشامل لانواعه الاربعة وبين المبدأين
مبدأن آخران اولهما الشوق الى الحركة وثانيهما ارادتها فمبادي
الحركات الاختيارية اربعة الادراك ثم الشوق ثم الارادة ثم تحريك
الاعضاء واما القوى المحركة الطبيعية وتسمى النباتية لشمولها الحيوان
والنبات فهي المتصرفة في امر الغذا اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع
والاولى اى المتصرفة في الغذا لحفظ الشخص قسمان قسم يحصل به
بقا الشخص وقسم يحصل به كماله الاول الغاذية وهي التي تحيل
الغذا الى مشابهة المغتذي في الجوهر ليخلف بدل ما يتحلل الثاني
النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن الطول والعرض والعمق
فخرجت الزيادة الصناعية فان الصانع اذا زاد في طول المادة

نقص

نقص من عرضها وعمقها وبالعكس على تناسب طبيعي اى نسبة تقتضيها
طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة فخرجت الزيادة الخارجة
عن المجرى الطبيعي كالورم الى غاية النشو فخرج السمن بعد
سن الوقوف والثانية وهي المتصرفة في الغذا لحفظ النوع قسمان ايضا
الاول مولدة وهي التي تفصل جزا من الغذا بعد الهضم الرابع
ليصير مادة شخص اخر والقسم الثاني مصورة وهي تحيل تلك
المادة وهي المني في الرحم وتفيدها الصور من تخطيط الاعضا وتشكيلها
وغيرها والقوى تخدم هذه القوى الاربع اربع اخر الجاذبة وهي
التي تجذب المحتاج اليه من الغذا الذي يصلح ان يكون جزا
من المغتذي فتصرف الغاذية انما يكون بعد الجذب وهذه القوة
موجودة في كل عضو من الاعضاء والهاضمة وهي التي تغير الغذا
الذي جذبته الجاذبة واسكته الماسكة الى ما يصلح ان يكون جزا
من المغتذي بالفعل ولها اى للهاضمة اربع مراتب المرتبة الاولى عند
المضغ المرتبة الثانية في المعدة وهي ان يصير في القوام كالكشك
الثخين ويسمى بالسريانية كيلوسا المرتبة الثالثة في الكبد وهي في
سنخة وهو ان يصير الكيلوس اخلاطا اربعة هي الدم والصفرا
والسودا والبلغم المرتبة الرابعة في الاعضا وهي ان يصير الغذا
في الجوهر مشابها للعضو واكثرهم على ان المرتبة الاولى في المعدة وابتداؤها
عند المضغ لاتصال سطح الفم بسطح المعدة والثانية في الكبد والثالثة
في العروق والرابعة في الاعضا والقوة الثالثة من الخوادم الماسكة
وهي التي تمسك المجذوب زمنا ما اى زمنا طويلا لينفعل فيه الهاضمة

كان تحتوي على المني فتمنعه من النزول ولولاها لنزل بطبيعه لثقله
والرابعة منها الدافعة وهي التي تدفع الفضل عن العضو وتدفعه
المهيأ لعضو اخر اليه كما تدفع في الاول الاثفال الى الامعا والصفرا
الى المرارة والسودا الى الطحال وفي الثاني الدم الذي يغلب عليه
البلغم الى الدماغ والدم الذي يغلب عليه السودا الى العظم ٥
المبحث السابع في بقاء النفس بعد موت البدن قال اكثر
المتكلمين وجمهور الحكما النفس لا تفنى بموت البدن لما سبق من
النصوص ونحوها من الادلة احتج الحكما على المطلوب بان النفس غير
مادي وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم وقد
سبق القول في مقدمتيه تقريرا واعتراضا اما تقرير الاولى والاعتراض
عليها ففي الباب الاول في فصل القدم والحدوث ثم الحكما قالوا ان
للنفس بعد موت البدن سعادة ابدية وشقاوة كذلك وشقاوة
ملك ثم سعادة ابدية لانها ان كانت عالمة بالله تعالى اي بوجوده
ووجوب وجوده وفيضان جوده وتقدس ذاته اي تنزيهها
عن النقايص وكانت مع ذلك نقية عن الهيات البدنيه المذمومه
كالحرص والحسد والحقد والغضب وكانت معرضة عن اللذات
الجسمانية المفضية الى الملكات الرديه التذت بوجدانها نفسها
كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملايكة الكرام صح
واليها اشار بقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك
لهم الامن وهم مهتدون وان كانت جاهلة بالله وصفاته معتقدة
للاباطيل الزايغة عن الحق تالمت بادراك جهلها بتلك

العلم

العلوم واشتياقها الى تلك المعارف الحقيقية ويأسها عن حصولها
خالدة مخلدة لان الة حصولها البدن وقد بطل وتمنت العود الى
الدنيا والى اكتساب المعالم والى هذه النفس اشار بقوله تعالى لقد
كنت في غفلة من هذا الايه مع قوله فارجعنا نعمل صالحا وان كانت صح
عالمة بالله وصفاته لكنها اكتسبت من البدن هيآت ردية واخلاقا
ذميمة عذبت بميلانها اليها وتعذر حصولها لها مدة بحسب
رسوخها ودوامها اي الهيات والاخلاق فيها اي في النفس حتى
تزول تلك الهيات والاخلاق فتزول الشقاوة جعلنا الله من
السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار بمنه وجوده يا ارحم الراحمين
الكتاب الثاني في الالهيات وفيه ابواب
ثلاثة لان المبحوث عنه اما ذاته تعالى او صفاته او افعاله ٥
الباب الاول في ذاته تعالى وفيه فصول ثلاثة
لان المبحوث عنه اما العلم به تعالى او تنزيهه عما لا يليق او توحيده
الفصل الاول في العلم به وفيه اي في الفصل مباحث ثلاثة المبحث
الاول في ابطال الدور والتسلسل الموقوف عليه اثبات الواجب
تعالى اما الدور اي ابطاله فلان صريح العقل جازم بتقدم وفي
نسخ على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشيء في مؤثره
السابق عليه لزم تقدم وجوده اي الشيء على نفسه بمرتبتين
فاكثر وهو محال والمراد بالتقدم ما يصح ترتب المتاخر على المتقدم
بالفا اعني تقدم المؤثر على الاثر ان المؤثر ما لم يتم في نفسه استحال
صدور الاثر عنه وهو معنى يصحح قولنا وجد هذا فوجد ذاك كما يقال

في معذبة بذلك صح

الاصبع صح

وجدت حركة لوجدت حركة الخاتم ولا يصح عكسه ويعبر عن هذا
المعنى تارة بالتقدم الذاتي وتارة بالافتقار واما التسلسل
وهو ان يستند الممكن الى علة وتلك الى علة اخرى وهلم جرا الى ما لا يتناهى
بحيث يكون كل ما في السلسلة علة لما بعده ومعلولا لما قبله فيدل
على بطلانه وجهان الوجه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات
الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين والاخرى
من المعلول الذي قبله بالعلية بمرتبة واحدة فتكون الجملة الثانية
ناقصة عن الاولى بذلك الواحد ولنفرضهما تسلسلتا الى غير النهاية
فان استغرقت الثانية الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي
بان تكون في مقابلة كل من الاولى واحد من الثانية يكون الناقص
وهو الثانية مثل الزايد او الجزء مثل الكل وهو الاولى وهو محال
وان لم يستغرق الثانية الاولى بل نقصت عنها بان وجد في الاولى
واحد لا يكون في الثانية شيء يقابله يلزم انقطاعها اي الثانية فالاولى
يزيد عليها بمرتبة واحدة لان المفروض ذلك فتكون الاولى ايضا
متناهية لان الزايد بقدر المتناهي متناه وقد فرضناهما غير متناهيين الوجه
الثاني انه لو تسلسلت الى غير النهاية لكن مراتبها وهاولا ريب ان
الانتهاء بتقدير اللاانتهاء محال فيكون وجود العلل الى غير النهاية محالا
بيانه ان يقال مجموع الممكنات ~~الممكنات~~ المتسلسلة محتاج الى كل
واحد منها ضرورة احتياج المجموع الى كل من اجزائه فيكون المجموع
~~المجموع~~ ممكنا محتاجا الى سبب لما مر من ان علة الاحتياج الامكان
وذلك السبب ليس نفسه اي المجموع والا يلزم تقدمه على نفسه

وفي نسخة تسلسل صح

وفي نسخة وتسلسلا صح

العلل صح

الوجه صح

اللاانتهاء

بلغ

وفي نسخة المسلسلة

لوجوب

لوجوب تقدم العلة على معلولها وذلك باطل ولا الداخل فيه لان
علة المجموع علة لكل من اجزايه والداخل احد الاجزا فلا يكون
نفسه ولا الداخل فيه علة له لانه اي الداخل لا يكون علة لنفسه
ولا لعلله فلا يكون ~~المجموع ولا الداخل فيه~~ علة مستقلة للمجموع
بل هو اي ذلك السبب امر خارج عنه اي عن المجموع والخارج عن كل
الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا وينتهي السلسلة اليه لا يقال حصر
السبب المؤثر في الثلاثة ممنوع اذ المؤثر فيه اي في المجموع الاحاد
التي لا نهاية لها وهي ليست نفسه بناء على ان جميع اجزاء الشيء عنه
ولا داخلة فيه ولا خارجة عنه وهو ظاهر وانما لا يقال ذلك لانه ان اريد بان المؤثر
ان اريد بالمؤثر ~~المجموع~~ الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع
فيلزم تاثير الشيء في نفسه وان اريد ان المؤثر كل واحد لزم
اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال ~~دور~~ وان كان
المؤثر داخلا فيه وقد ابطلناه ~~المبحث~~ الثاني في البرهان
على واجب الوجود ويدل عليه وجهان الوجه الاول وهو
للمتكلمين انه لا شك في وجود حادث جوهرا كان كهذه النمرة او
عرضا كهذه الحركة وكل حادث ممكن والا لم يكن معدوما تارة
وموجودا اخرى لانه اذا لم يكن ممكنا كان اما واجبا او ممتنعا
وعلى الاول يجب وجوده دائما وعلى الثاني يجب عدمه دائما والفرض
خلافهما فثبت انه ممكن وكل ممكن فله سبب اذ علة الاحتياج
الامكان وذلك السبب لا بد وان يكون واجبا او منتهيا اليه
والا لكان ممكنا فيلزم الدور او التسلسل وهو باطل لاستحالة
الدور والتسلسل كما مر الوجه الثاني وهو للحكماء لا شك في وجود

اي الداخل

هو صح

وفي نسخة المجموع

في المجموع وفي نسخة به صح

وجود صح

احدهما الاستدلال بالحدوث الذوات والصفات وثانيهما الاستدلال بامكانها صح

بلغ

موجود في الواقع فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب وان كان
ممكنا كان له سبب لما مر واجب اما ابتدا او بواسطة والا لزم
الدور او التسلسل ولا يعارض بما مر من الوجهين بانه لو كان السبب
واجبا لزاد وجوده على ماهيته لما مر من ان الوجود زايد في الممكن
والواجب فيحتاج وجوده الى ذاته فيكون وجوده ممكنا فيكون
له سبب وذلك السبب اما ملاق له او مباين عنه فيلزم
على الاول تقدم ذاته بوجوده على وجوده لوجوب تقدم العلة
على المعلول بالوجود او يلزم على الثاني امكانه اي امكان ذات
الواجب هذا خلف وانما قلنا لا يعارض بذلك لما بينا من ان
ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود وعدم فلا يلزم
شي مما ذكر والحاصل منع تقدم العلة على المعلول بالوجود فان
لوازم الماهيات كالقابلية والامكان معلولة لها وليست متقدمة
عليها بالوجود مع ان هذه المعارضة ساقطة من اصلها على مذهب
اهل التحقيق من ان وجود الواجب عين ذاته المبحث الثالث
في معرفة ذاته تعالى مذهب الحكما والغزالي منا ان الطاقة البشرية
لا تفي بمعرفة ذاته كما هو لانه غير متصور بالبديهة اتفاقا ولا قابل
للتحديد لانتفاء التركيب فيه اي في ذاته ولذلك اي ولاجل
انه قابل للتحديد لما سيل موسى عليه السلام عن ذاته تعالى
بقول فرعون وما رب العالمين سايلا عن حقيقته اجاب بذكر بعض
خواصه وصفاته تعالى حيث قال رب السموات والارض وما بينهما
ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقته تعالى لا يعلم الا بذكرها وما نه
لا مقوم لها اذ لا تركيب فيه ولما لم يتنبه فرعون لذلك بل

ذكره

وهو ذاته او صفته صح

بيان عنه

غير صح

عد جوابه غير مطابق وقال لمن حوله الا تستمعون يعني انا سالته
عن حقيقته فاجابني عن صفاته ثم لم يتعرض موسى عليه السلام لخطائه
بل ذكر صفات ابين حيث قال ربكم ورب ابايكم الاولين لعله
ينتبه فلم يتنبه فنسب اي نسب فرعون موسى الى الجنون فقال
على وجه الاستهزا ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى
ثالثا صفات ابين بقوله رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم
تعقلون اشارة الى ان السوال عن حقيقته ليس من دأب العقلا
والرسم لذاته لا يفيد الحقيقة هذا كلام الحكما والغزالي وخالفهم
المتكلمون فيه ومنعوا الحصر فقالوا لا نحصر طرق المعرفة فيما
ذكرتم اذ يجوز ان يعرف بامر آخر كالالهام وتصفية النفس عن
الصفات الذميمة والزموهم اي والزم المتكلمون الحكما بان حقيقته
تعالى هو الوجود المجرد عندهم وهو معلوم بالبديهة فالواجب
معلوم بها ورد هذا بان حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص
والوجود المعلوم عندهم هو الوجود المطلق للوجود الخاص ولا يلزم
من العلم بالعارض العلم بالمعروض الفصل الثاني في التنزيهات
اي الصفات السلبية المعبر عنها بصفات الجلال وليس المراد
جميعها لعدم تناهيها فان له تعالى بحسب كل موجود غيره صفة
سلبية وهي كونه ليس ذلك الموجود وقدمت على الصفات
الثبوتية المعبر عنها بصفات الاكرام لان التخلية مقدمة
على التحلية وفيه اي في الفصل مباحث خمسة ذكر فيها من الصفات
السلبية سبعة المبحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره

فنبينه

بيان

تقول بعلام

بلغ

من الحقايق والا اي وان كانت حقيقته غيرها فالموجب لما به تمتاز حقيقته تعالى عنه اي عن حقيقة غيره ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح لكون حقيقته مماثلة لغيرها فاختصاصها بما تختص بها دون غيرها مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان كان الموجب غيره اي غير ذاته فان كان ذلك الغير امرا ملاقيا لذاته اي صفة من صفاتها فان الكلام اليه اي الى الملاقي بان يقال الموجب له ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح او امرا ملاقيا لها عاد الكلام اليه مرة بعد اخرى ولزم التسلسل وان كان امرا مباينا عن ذاته كان الواجب محتاجا في هويته وامتيازه عن غيره الى سبب منفصل فكان ممكنا هذا خلف ~~قيل وقد يقال لم لا يجوز تعلق المختار باحد متساويين بلا ترجيح فلم لا يجوز تعلق الصفة بحصص الذوات المتساوية بلا ترجيح~~ لا يقال الحصر فيما ذكر ممنوع لم لا يجوز ان يكون الصفة المميزة لذاته عن ساير الذوات اقتضت الاختصاص به اي بذاته تعالى لا لذاته تعالى ولا لموجب اخر ملاق او مباين حتى يلزم احد الامور المذكورة وذلك كالفصل فانه لذاته يختص بحصة النوع من الجنس مع تساوي ساير الحصص في الحقيقة وكالعلة فانها لذاتها تختص بايجاد معلولها المعين لا لامر اخر وانما لم يقل ذلك لانها اي الصفة المذكورة كالالوهية معلولة للذات فيكون متاخرة عن تعين العلة وهي ذاته فلا تقتضي تعين العلة والا لتقدمت عليه وقد كانت متاخرة عنه فهي كالجنس والمعلول لا كالفصل والعلة فان الجنس لما كان متاخرا عن تعين الفصل لم يكن مقتضيا

له بل الفصل مقتضيا لتعينه والمعلول لما كان متاخرا عن تعين العلة لم يكن مقتضيا له بل العلة مقتضية لتعينه وايضا لو جاز ذلك اي ان يوجب ذاته تعالى صفة اقتضت لذاتها الاختصاص به مع كونه مساويا لساير الذوات لجاز ان تتنافى لوازم الامثال لان الصفة المميزة له تعالى لازمة لذاته والمميزة لغيره المساوي له في تمام الحقيقة لازمة لذات الغير والصفتان متنافيتان فيلزم تنافي لوازم الامثال واللازم باطل فالملزوم مثله فاذن ذاته مخالفة لساير الذوات لذاته المخصوصة لا لامر زايد ويمكن بيان المطلوب بوجه اخصر واظهر بان يقال لو تساوت ذاته ذاتا ممكنة لزم تساويهما وجوبا وامكانا لان التساوي في الحقيقة يستلزم التساوي في لوازمها فيلزم ان يكون كل منهما واجبا ممكنا وهو محال وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوي ساير الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى به اي بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو اي هذا المعنى مشترك بينه وبين ساير الذوات فيكون ذاته مساوية لساير الذوات وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود بين الوجودات يدل على اشتراك الذات بين الذوات بان يقال انا نجزم بان للشيء ذاتا ونتردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا فيكون الذات كذلك وانقسام الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك وانما تخالفه اي ذاته ساير الذوات بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام عند الاكثرين وبحالة خامسة وهي الالهية التي توجب احوالا اربعة الحيية والعالمية والقادرية والموجودية عند ابي هاشم الجبائي قلنا بعد تسليم وجوه اشتراك الوجود

مشترك

من قدماء المتكلمين صح

الثاني

مفهوم الذات وهو ما يصح ان نعلم ونخبر به امر عارض لما صدق عليه
من الذوات واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات
وتماثلها في الحقيقة ولعل غلطهم نشا من عدم الفرق بين ذات الموضوع
اي ما صدق عليه وبين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وقال
الحكما فانه يعني وجوده المشارك لوجود غيره في مفهوم الوجود ويتميز
عن وجوداتها بتجرده عن الماهية وعدم العروض لغيره وقد سبق القول
فيه في مباحث الوجود المبحث الثاني من التنزيهات في نفي الجسمية
والجهة عنه تعالى قال اهل الحق الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة
في قولهم انه جسم لكن لا كالاجسام غيره وبعض الجهلة ذهب الى انه مركب
من لحم ودم ومنهم من قال انه نور يتلالا كالسبيكة البيضا وقيل غير ذلك
تعالى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا في جهة خلافا للكرامية اصحاب
ابي عبد الله بن محمد بن كرام ~~بالحسبة~~ والمشبهة في قولهما انه في جهة
فقيل في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا
لا نهاية له وقيل البعد بينهما متناه لنا على انه ليس في جهة وحيز انه
لو كان في جهة وحيز بان يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فاما
ان ينقسم فيكون جسما اذ لا نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم وكل
جسم مركب اما من اجزا عقلية وهي الجنس والفصل او وجودية وهي
الهيولى والصورة او الجواهر الفردة او مقدارية وهي الابعاض
كالنصف والربع وكل جسم محدث لما سبق فيكون الواجب مركبا
ومحدثا هذا خلف او لا ينقسم فيكون الواجب جزا لا يتجزى وهو
محال بالاتفاق اما عند الحكما فلاستحالة الجزء واما عند المتكلمين

فللزوم

فللزوم كونه تعالى اصغر الاشيا تعالى عن ذلك وايضا فانه تعالى
لو كان في حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق في تناهي الابعاد
فكان محتاجا في تقدره بالمقدار المخصوص به دون المقادير الاخر
الى مخصص ومرجح لاستحالة الترجيح بلا مرجح وهو يستلزم كونه ممكنا
وهو محال احتجوا اي القايلون بانه تعالى في جهة وحيز بالعقل
والنقل اما العقل فمن وجهين الوجه الاول ان بديهة العقل شاهدة

الاول

بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر بحيث يكون
الاشارة الى احدهما هي الاشارة الى الاخر كالجوهر وعرضه القايم الساري
فيه او مباينا عنه اي عن الاخر في الجهة كالسما والارض والله تعالى

وفي نسخة والعرض

ليس محلا للعالم حتى يكون العالم القايم به ساريا فيه ولا حالا فيه اي
في العالم فيكون تعالى مباينا عنه اي عن العالم في الجهة فيكون تعالى في
جهة وهو مدعاهم الفاسد الوجه الثاني ان الجسم انما يقتضي الحيز

الثاني

والجهة لكونه قايما بنفسه والله تعالى يشاركه في ذلك اي في القيام
بنفسه فيشاركه في اقتضايها اي الحيز والجهة فيكون تعالى في حيز وجهة
وهو مدعاهم الفاسد واما النقل فايات واخبار تشعر بالجسمية
والجهة كقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وقوله هل ينظرون
الا ان ياتيهم الله وقوله الرحمن على العرش استوى وقوله ~~يد الله~~
يد الله فوق ايديهم وقوله ويبقى وجه ربك وكخبر ان الله ينزل
الى سما الدنيا وخبر ان الله خلق ادم على صورته وخبر ان الله يضع
قدمه في النار وخبر ان الله يضحك الى اوليايه حتى تبدو نواجذه
والجواب عن الوجه الاول بمنع الحصر فيما ذكرتم ان كل موجودين اما

ولا عبرة

لاحتمال قسم اخر وهو كون احدهما مباينا عن الاخر لا في جهة ولا عبرة بحكم
الوهم ويمنع شهادة البديهة بذلك لاختلاف العقلاء فيه اذ لو كان
بديهيا لما اختلفوا فيه وعن الوجه الثاني بان الجسم يستلزمهما اى الحيز والجهة
بحقيقته المخصوصة وهي غير مشتركة وعن الايات والاخبار بانها وان دلت على
التحيز والجهة الا انها ظواهر لا تعارض القواطع العقلية النافية لهما التي
لا تقبل التاويل فيفوض علمها اي تلك الايات اي والاخبار الى الله تعالى
كما هو مذهب السلف الذين يرون وجوب الوقف على قوله وما يعلم تاويله
الا الله وهذا هو الطريق الاسلم او تأول بان يقال المراد بالفوقية الاستيلاء
والغلبة وبالبدا العدم الا غير ذلك كما ذكر في المطولات وهذا هو الطريق
الاحكم الموافق لراى القائلين بجواز العطف والراسخون على الله المبحث

الثالث

الثالث من التنزيهات في نفي الاتحاد والحلول عن الله تعالى اما الاول
وهو نفي الاتحاد الذي معناه صيرورة شيئين شيئا واحدا بغير استحالة
ولا تركيب فلانه لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين فهما بعد اي بعد
الاتحاد اثنان لا واحد والا اى وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا ايضا
بل عدما ووجد ثالث او عدم احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد مطلقا واما

فلانه

الثاني وهو نفي الحلول فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل
التبعية ولا يعقل الحلول بهذا المعنى في الواجب تعالى وحكي القول به
اى بالاتحاد والحلول عن النصارى حيث قالوا باتحاده تعالى بعيسى وحلوله
فيه وعن جمع من المتصوفة حيث قالوا بجواز حلوله تعالى في قلوب اوليائه
واتحاده بهم كما قيل انا من اهوى ومن اهوى انا فان ارادوا اي
النصارى والمتصوفة ومن تبعهم بذلك ما ذكرناه فقد بان فساده وان

ارادوا

اراد وا غيره فلا بد من تصويره اولا ليتاتى التصديق به اثباتا ونفيا
بقي قول اخر في الاتحاد والحلول وليس في شيء منهما وهو ان السالك اذا
انتهى في سلوكه الى الله تعالى استغرق في بحر التوحيد والعرفان
بحيث تضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه
وهو الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه الاشارة بحديث لا يزال
عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي
يسمع به الحديث نبه على ذلك جمع منهم السعد التفتازاني ...
على ذلك بعض ... المبحث الرابع من

الرابع

الكلام ... التنزيهات في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى وبيّنه بعد ذكر مقدمة ذكرها
بقوله واعلم ان صفات الباري تعالى تنقسم الى اضافات لا وجود لها
في الاعيان كتعلق العلم بالمعلوم والقدرة بالمقدور والارادة بالمراد
وهي اي تلك الاضافات متغيرة متبدلة ولا يلزم من تغيرها تغير ذاته
تعالى والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهي اي الصفات

كاضافة القدرة

الحقيقية وان لزمتها الاضافة الى المقدور ممتنعة التغير والتبدل
خلافا للكرامية في قولهم انها حادثة وانه تعالى محل للحوادث لنا على
عدم جواز التغير في الصفات الحقيقية وجوه اربعة الوجه الاول

الاول

ان تغير صفاته الحقيقية يوجب انفعال ذاته لكونه موصوفا بالتغير
وهو اى انفعال ذاته وتاثره محال لان الانفعال انما يكون للماديات

الثاني

الوجه الثاني ان صفاته الحقيقية يصح اتصافه تعالى بها ومعلوم ان
كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال وتمام لامتناع اتصافه بصفة النقص

الثالث

فلو خلا عنها اي عن صفة الكمال كان ناقصا وهو محال الوجه الثالث انه

لو صح تبدل صفاته الحقيقية لصح اتصافه بمحدث ولو صح اتصافه بمحدث لصح
اتصافه به ازلا اذ لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من
لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة لذاته تعالى رفعا للتسلسل
اذ لو كانت القابلية من العوارض التي لا تنتهي الى قابلية لازمة لذاته
لافتقرت الى قابلية اخرى ويكون الكلام فيها كما في الاولى ويلزم التسلسل
وهو محال فيكون صحة الاتصاف به من ذاته تعالى فلا ينفك عنه لان ما
بالذات لا يزول وصحة الاتصاف بصفة متوقفة على صحة وجود تلك الصفة
لتوقف النسبة على المنسوب اليه لان اتصاف الشيء بالشيء نسبة بينه
وبين ذلك الشيء والنسبة انما تتحقق بعد وجود المنتسبين فصحة وجودها
يتوقف على صحة وجودها فيصح وجود الحادث ازلا وهو محال اذ الحادث
ما له اول والازلي ما لا اول له فالجمع بين الاولية والازلية جمع بين
المتنافيين فثبت بهذا الوجه ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث
وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون
ازليا فيجعل كبرى لقولنا الاجسام متصفة بالحوادث لينتج الاجسام
لا تكون ازلية بل محدثة قيل ولا حاجة الى هذا العكس لانه اذا ثبت
ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث يجعل كبرى لقولنا الله تعالى ازلي
لينتج الله تعالى لا يتصف بالحوادث الوجه الرابع المقتضي للصفة
الحادثة التي اتصف ذاته تعالى بها ان كان ذاته او شيئا من لوازم ذاته
لزم ترجيح احد الجائزين على الاخر بلا مرجح لان اقتضاه له لا لغيره وفي
وقت معين دون وقت اخر ترجيح بلا مرجح وهو محال ولزم ايضا
دوام تلك الصفة بدوام ذاته فلم تكن حادثة والغرض خلافه

وان

وان كان المقتضي لها وصفا اخر محدثا ننقل الكلام الى مقتضي ذلك الوصف
الحادث ولزم التسلسل وان كان المقتضي شيئا غيرها لك اي غير ذاته وغير
شيء من لوازمه وغير وصف اخر كان الواجب مفتقرا في صفته الى سبب
منفصل اي مباين له والكل اي كل من اللوازم المذكورة محال فالملزوم كذلك
فلا يصح اتصافه بالحوادث وهو المطلوب وضعف المصنف هذه الوجوه
بوجه اجمالي فقال ولقائل ان يقول انه تعالى لا ينفعل عن غيره لكن لا
نسلم ان تغير صفاته الحقيقية يوجب انفعال ذاته لم لا يجوز ان يقتضي
ذاته تعالى صفات كاملة متعاقبة اي متوالية كل واحدة منها مشروطة
بانقراض الاخرى او مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها دون غيرها
وفي ذلك الوقت والحال دون غيرهما وكل من تلك الصفات خلف وبدل
لما زال فلا يلزم انفعاله لذاته عن غيره لان ذاته مقتضية لتلك الصفات
فظهر ضعف الوجه الاول واذا كانت تلك الصفات متعاقبة فيكون
الكمال مطردا فلا يلزم نقص فظهر ضعف الوجه الثاني وامكان الاتصاف
اي اتصاف الذات بها اي بالصفة الحادثة في الازل لما توقف على
امكانها في الازل لم يكن قبل امكانها وحاصله انا لا نسلم انه لو صح اتصافه
بمحدث لصح اتصافه به ازلا وانما يلزم ذلك ان لو كان وجوده في الازل
ممكنا لكن وجوده في الازل غير ممكن فلم يصح اتصافه بالمحدث في الازل
مع صحة اتصافه به في غير الازل فظهر ضعف الوجه الثالث ولما علم
ان اختصاص الصفة بوقت وحال لتعلق الارادة بها لم يلزم ترجيح
بلا مرجح وبه ظهر ضعف الوجه الرابع احتجوا اي الكرامية القائلون
بجواز اتصاف ذاته تعالى بالحوادث بوجهين الاول بانه تعالى لو لم يكن

فلا يجوز ان يكون المقتضي لتلك الصفة امرا منفصلا

في الازل فاعل العالم بل ان العالم ليس بازلي ثم صار فاعلا له فالفاعلية
صفة وجودية حدثت له تعالى بعد ان لم تكن حادثة فيكون ذاته تعالى
متصفا بالحوادث والثاني بان الصفات القديمة يصح قيامها به تعالى
لمطلق كونها صفات ومعاني لا لامر اخر وليس للقدم فيها تاثير لان القدم
لكونه عبارة عن نفي الاولية عدمي لا يصح ان يكون جزءا من المقتضي لصحة
الاتصاف لانها امر وجودي نقيض اللاصحة العدمية والحوادث من الصفات تشاركها
اي الصفات القديمة في ذلك اي في كونها صفات ومعاني فيشاركها في
المقتضي لصحة الاتصاف بها فيصح قيامها بذاته تعالى عملا بالعلة وهو
المطلوب واجيب عن الاول بان التغير انما هو في الاضافة والتعلق
لا في الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض لقدرته بعد
ان لم يكن عارضا لها وعن الثاني بان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة
بذاته تعالى حقائقها المخصوصة بها لا مطلق كونها صفات ومعاني والحقائق
المخصوصة ليست مشتركة بينها وبين الصفات الحادثة او نقول بتقدير
كون المصحح مطلق كونها صفات ومعاني لعل القدم وان كان عدميا
شرط في صحة القيام لان العدمي يجوز ان يكون شرطا للوجودي او لعل
الحدوث مانع من القيام فلا يلزم ما ذكرتم المبحث الخامس في نفي
الاعراض المحسوسة عنه تعالى اجمع العقلاء من المتكلمين وجمهور الحكما
على انه سبحانه وتعالى غير موصوف اي لا يصح اتصافه بشيء من الالوان
والطعوم والروائح ولا يلتذ باللذائذ الحسية فانها اي هذه الامور
تابعة للمزاج والمزاج يحدث من تفاعل الكيفيات المتضادة الحالة
في الاجسام المركبة والله تعالى منزه عن الجسمية والتركيب ولذا في

جعل

جعل اللون تابعا للمزاج حتى ان اذا الكواكب ملونة فان القمر كمد
وعطارد اصفر والمريخ احمر وليست ذات مزاج والمعتمد في ذلك عند
الحكما انه تعالى لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته واما
اللذات العقلية فقد جوزها الحكما دون غيرهم وقالوا في بيانه علمه
تعالى بكماله يورث لذة لان من تصور في نفسه كمالا فرح والتذ به لان
اللذة ادراك الملايم ولا شك ان كماله تعالى اعظم الكمالات فلا بعد في
ان يلتذ به واجيب بانا لا نسلم ان اللذة ادراك الملايم بل الادراك
سببها ويجوز ان لا تتصل ذاته باللذة سلمنا ذلك لكن يجوز ان يكون ادراكنا
مخالفا لادراكه تعالى بالحقيقة فلا يلزم من حصول الالتذاذ لنا حصوله له
الفصل الثالث في التوحيد اتفق الحكما والمتكلمون على ان واجب
الوجود لا تعدد فيه بوجه الا ان طريقتهم في بيان ذلك مختلفة وقد
بين ذلك فقال احتج عليه الحكما بان وجوب الوجود نفس ذاته تعالى
اذ لو زاد عليها لكان ممكنا لاحتياجه اليها ويلزم من امكانه امكانها
كما مر فلو شارك الواجب فيه اي في وجوب الوجود غيره امتاز عنه
الواجب بالتعين لان المشتركين في تمام الماهية انما يمتازان بالتعين
وحينئذ يلزم التركيب في ذاته تعالى من الوجوب والتعين وهو محال
وهذا الاحتجاج اخترعه المصنف وهو انما يتم لو كان الوجوب ثبوتيا
والامتياز بالتعين موجبا للتركيب وفيهما كلام والدليل المشهور
للحكما هو ان واجب الوجود ان كان تعينه لماهيته فلا يكون واجب
الوجود غيره وان كان لغيرها كان محتاجا الى ذلك الغير فلا يكون
واجبا لذاته وهو اخصر واقوى مما ذكره المصنف واحتج عليه المتكلمون

بانا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون كل
منهما قادرا على جميعها اذ المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان
اذ الامتناع والوجوب يحيلانها فلا يوجد شي منها اي من الممكنات اذ لو
وجد شي منها فاما ان لا يكون احدهما موثرا فيه او يكون احدهما موثرا
فيه دون الاخر او يكون كل منهما موثرا فيه
والثلاثة باطلة اما الاول فلاستلزامها الترجيح بلا
مرجح وهو محال كما
اشار اليه بقوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح واما الثالث فلامتناع
اجتماع موثرين مستقلين على اثر واحد بالشخص وايضا لو فرضنا
الهين فاذا اراد احدهما حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه
ملتفرض ارادته اذ لا يلزم من فرض الممكن محال وحينئذ اي وحين
اراد احدهما حركة جسم والاخر سكونه اما ان يحصل مرادهما اي
الحركة والسكون معا او لا يحصل مراد كل واحد منهما وكلاهما محال
اذ الاول يستلزم اجتماع المتضادين والثاني يستلزم ارتفاعهما او
يحصل مراد احدهما وحده اي دون الاخر فيلزم عجز الاخر فلا يكون
الاها وهو خلاف الفرض وان لم يمكن للاخر ارادة سكونه فيكون
المانع منها ارادة الاخر حركته فيلزم عجزه والعاجز لا يكون
الها وهذه الحجة تسمى بدليل التمانع ويجوز التمسك فيه اي في
التوحيد بالدلايل النقلية كقوله تعالى شهد الله انه لا اله الا
هو وقوله فاعلم انه لا اله الا الله لعدم توقفها عليه اي على التوحيد
وانما هي متوقفة على صدق المبلغ وصدقه ثابت بالمعجزة

وانما

وانما هي متوقفة على صدق المبلغ وصدقه ثابت بالمعجزة لا بالتوحيد
ودليله فلا يلزم الدور والمخالف في التوحيد الثنوية فانهم
قالوا للعالم الهان لانا نجد فيه خيرا كثيرا وشرا كثيرا والواحد
الحقيقي لا يكون مصدرا لهما واجيب اولا بمنع ذلك وثانيا بمنع وجود
الشر بالنسبة اليه تعالى وانما هو بالنسبة الينا الباب الثاني
في صفاته الثبوتيه وفيه فصلان الفصل الاول في بيان الصفات التي
يتوقف عليها افعاله وفيه مباحث اربعة المبحث الاول في القدرة
وهي صحة ان يصدر عمن قامت به الفعل اتفق المتكلمون على انه تعالى
قادر اي مختار ان شا فعل وان شا ترك بحسب الدواعي المختلفة لا
موجبا بالذات بان يوجب ذاته الفعل من غير توقف على ارادته
كالشمس في الاضاءة والنار في التسخين لانه لو كان موجبا بالذات ولم
يتوقف تاثيره في العالم على شرط حادث بان لم يتوقف على شرط اصلا
او توقف على شرط قديم لزم قدم العالم ضرورة امتناع تخلف الاثر
عن الموثر التام واللازم باطل لما مر من ادلة حدوثه وان توقف
تاثيره على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجوده اي الشرط الحادث
فالكلام في حدوثه كالكلام في حدوث العالم فيكون وجود كل حادث
موقوفا على وجود حادث اخر فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية
لها وهو محال لما مر او يتوقف على ارتفاعه اي الشرط الحادث بعد وجوده
فيلزم حوادث متعاقبة لا اول لها لان وجود كل حادث
مشروط بارتفاع اخر وهكذا وهو محال ايضا لان جملة ما مضى من
الحوادث الى زمان الطوفان اذا طبق في الوهم في نسخة اطبق بما مضى

من الحوادث الى يومنا فان لم يكن في المجموع الثاني وهو الذي اعتبر الى
يومنا هذا اي حادث لا يكون بازائه في المجموع الاول شيء من الحوادث
ساوى الزائد وهو المجموع الثاني الناقص وهو المجموع الاول وهو محال
واستلزم [illegible] وبيان هذا التطبيق محال والمحال جاز ان يستلزم
محالا وان كان في المجموع الثاني حادث ليس بازائه شيء في الاول انقطع
الاول ضرورة والثاني انما زاد عليه اي على الاول بقدر متناه وهو
ما حدث من زمن الطوفان الى يومنا فيكون الثاني ايضا متناهيا لان
الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه هذا خلف اذ المفروض انهما غير
متناهيين قيل لا نسلم انه تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف
تاثيره على شرط حادث لزم قدم العالم لامتناع تخلف الاثر الذي
هو العالم عن المؤثر لم لا يجوز ان يتخلف عنه العالم لامتناع وجوده
ازلا وتخلفه مع وجود المقتضي لمانع لا يقدح قلنا وجوده ساكنا من
الموجب في الازل لم يكن ممتنعا انما الممتنع وجوده متحركا لان الحركة
تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازلية سلمناه اي سلمنا ان
وجوده ساكنا ممتنع فيه ايضا لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده
على الوقت الذي وجد فيه بمقدار متناه كيوم فكان يجب ان يوجد
قبل ان وجد بذلك المقدار لوجود العلة الموجبة وارتفاع المانع
وهو الازلية مع عدم التوقف على شرط حادث لكن وجوب وجوده
قبل ان وجد باطل قيل سلمنا بطلان المذهبين الاولين وهما قدم
العالم واجتماع حوادث غير متناهية لكن لا نسلم استحالة الثالث
وهو القول بحوادث لا [illegible] اولا والبرهان المذكور موقوف على وجود لها صح

الجملتين

الجملتين المذكورتين لكن الجملتان غير موجودتين فلا يوصفان بالزيادة
والنقصان والمساواة لانها من اوصاف الموجودات لا المعدومات
ونوقض هذا بالزمان بان يقال ان اجزاءه غير موجودة معا مع انها يصح
بهذه الامور اذ يصح ان يقال زمن دورة تامة لفلك زحل ازيد منه لفلك
المشتري وزمن دورة تامة لفلك القمر انقص منه لفلك الشمس قيل
سلمنا ان المؤثر في العالم قادر لكن لا نسلم انه واجب لم لا يجوز ان يكون موجد
العالم وسطا اي واسطة بين الواجب والعالم مختارا قديما ليس بجسم ولا
جسماني اوجد العالم على سبيل الاختيار واوجده الواجب على سبيل
الايجاب فلا يلزم اختياره تعالى ولا حدوث اثره ولا قدم العالم قلنا
القول بالوسط باطل لان كل ما سوى الواجب ومنه الوسط ممكن وكل
ممكن مفتقر في وجوده الى مؤثر لما مر وكل مفتقر الى مؤثر محدث لان
تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد
الموجود فتعين اما ان يكون التاثير حال الحدوث او حال العدم وعلى
التقديرين يلزم حدوث الاثر وهو الوسط فلا يكون معلولا للموجب لان
معلول الموجب قديم فيكون معلولا للقادر المختار فيكون الموجد له الواجب
قادرا مختارا وهو المطلوب احتج المخالف القائل بان الواجب تعالى
موجب بالذات على نفي كونه قادرا مختارا بوجوه اربعة الوجه الاول
ان المؤثر في العالم ان استجمع الشرائط كلها وجوديها وعدميها
وجب الاثر والا اي ولو لم يجب بل يجوز له ان يفعل تارة ويترك اخرى
لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو محال وان لم يستجمع
الشرائط امتنع الاثر فالاثر اما واجب او ممتنع وعلى كل منهما فالقدرة
منتفية واجيب عنه بوجهين الاول بان القادر يرجح احد مقدوريه

بلا مرجح صح

المتساويين على الاخر كما ان الجايع يختار احد الرغيفين المتماثلين من
كل الوجوه وكما ان الهارب من السبع يسلك احد السبيلين المتساويين
من كل الوجوه بلا مرجح فيهما فان قيل تجويز ذلك يفضي الى تجويز
حدوث الحادث بلا سبب فينسد باب اثبات الصانع قلنا جوابه ما ذكره
بقوله ولم يرد ذلك اي ترجيح القادر احد مقدوريه لحدوث الحادث
بلا سبب اصلا حتى نقاس عليه ذلك فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما
ولهذا نجزم بامتناع الثاني دون الاول كيف وقد بينا وقوعه والحق ان
ترجيح احد المتساويين بلا مرجح محال فيهما وتخصيص احدهما بالجواز
دون الاخر تحكم والفاعل المختار فعله تابع لارادته له وهي كافية
في الترجيح وكذا الجايع والهارب انما يختار ان ما ذكر لمرجح وهو ارادتهما
والثاني بان المؤثر استجمع شرايط المكنة اي التمكن من الفعل فلا يمتنع
صدور الفعل عنه ولكن وجود الفعل موقوف على تعلق الارادة به
فالفعل واجب عند استجماع الشرايط لكن بالارادة المتعلقة به

الثاني

وهذا هو الفارق بين القادر والموجب الوجه الثاني ان اقتدار
القادر نسبة بينه وبين المقدور فيتوقف على تميز المقدور في نفسه
عن غيره لان المنسوب ما لم يتميز عن غيره يستحيل اختصاصه بتلك
النسبة دون غيره المتوقف ذلك التميز على ثبوته في نفسه لان كل متميز
ثابت لكن [illegible] ثبوت المقدور متوقف على تعلق القدرة به فيلزم الدور صح
وهو محال ونوقض هذا الوجه اولا بالايجاب اي لو صح ذلك لزم
ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا بل يلزم نفي المؤثرية اصلا لان
ايجاب الفعل نسبة بين الفعل والموجب فيتوقف على تميز الفعل المتوقف
ذلك التميز على ثبوته في نفسه فلو كان ثبوت الفعل لاجل

ايجابه

الوجه صح

اجابه لكن هذا الدور ثم اجيب عنه ثانيا بان التميز حاصل في علم القادر
لا في الخارج فلا دور الثالث المقدور لا يخلو عن حصول وجود

الثالث

او عدم والحاصل له الوجود حال حصول الوجود له واجب والمقابل له صح
وهو الحاصل له العدم حال حصول العدم له ممتنع فانتفت المكنة
والقدرة في الحالين واجيب عنه بان المكنة حاصلة في الحال اعني حال
عدم المقدور من الايجاد في الاستقبال او بانها حاصلة في الحال
بالنظر الى ذاته مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود او عدم
والحاصل ان قولكم المقدور اما واجب او ممتنع ان اردتم به انه واجب
او ممتنع بالذات فممنوع وان اردتم انه واجب او ممتنع لا بالذات بل واجب
بشرط حصول الوجود له او ممتنع بشرط حصول العدم له وهو الذي
يقال له الضرورة بشرط المحمول فمسلم لكن هذا الوجوب والامتناع
لا ينافيان الامكان الذاتي الذي هو شرط المقدرة فالقدرة حاصلة

الرابع

الوجه الرابع ان القادر لا يكون قادرا مختارا لان القادر يجب
ان يكون متمكنا من الفعل والترك لكن الترك نفي محض وعدم مستمر
لان معنى قولنا تركه انه باق على العدم الاصلي فلا يكون الترك
مقدورا لانه تحصيل الحاصل ولا فعلا لانه نفي محض واجيب عنه
بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل اي يكف عنه
والكف عن الفعل امر وجودي فيصح ان يكون متعلق القدرة لا ان

فرع

يفعل الترك الذي هو امر عدمي فانه لا يصح متعلقا للقدرة فرع على
قدرته واختياره انه تعالى قادر على كل الممكنات اذ الموجب للقدرة
ذاته ونسبته الى الكل على السواء والا لكان لذاته اختصاص ببعض

المقدورات دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص وهو محال
والمصحح للمقدورية اي علة صحتها هو الامكان المشترك بين الجميع فلا
يخرج شيء من الممكنات عن كونه مقدورة فيه [مشطوب] لا نسلم
ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء لا يجوز ان يقتضي ذاته
تعلق قدرته ببعض الممكنات دون بعض سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون
امكان كل ماهية مغايرا بالحقيقة لامكان ماهية اخرى فلا يكون جميع
الممكنات مشتركة في مصحح المقدورية وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد
حقيقي لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون مصدرا للكل وقد سبق القول
عليه في بحث العلل والمعلولات احتجاجا وجوابا وقال المنجمون مدبر
هذا العالم العنصري الذي تحت فلك القمر اي المؤثر فيه هو الافلاك
والكواكب واوضاعها لما نشاهد من ان تغيرات الاحوال كاحوال الليل
والنهار والفصول مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب اي دائرة معها
واجيب عنه بان الدوران دال على ذلك وهو لا يقطع فيه بالعلية
اي بعلية المدار للداير لتخلفها عنه اي عن الدوران في المضايف
فان كلا منهما مرتب على الآخر وجودا وعدما مع ان احدهما ليس علة
للاخر وفي جزء العلة وشرطها ولازمها المساوي في الوجود للمعلول
فانه مرتب على كل منها مع ان شيئا منها ليس علة له وقالت الثنوية
اي المجوس انه تعالى لا يقدر على خلق الشر والا لكان شريرا وهو
باطل ويقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن
ويعنون بهما ملكا وشيطانا والتزم في جوابهم انه تعالى
من حيث انه موجد للشر شرير الا ان اسماء تعالى توقيفية

فلا

٧٧

فلا يطلق هذا الاسم عليه كما لا يطلق عليه خالق القردة والخنازير وقال
النظام من المعتزلة انه تعالى لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل ان لم
يعلم قبحه او الحاجة ان علمه وكلاهما عليه محال فخلقه للقبيح محال وجوابه
انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى بل الكل ملكه فله ان يفعل فيه ما
يشاء وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا فالمانع من فعله هو قبحه حاصل
لا ان القدرة زائلة وقال ابو القاسم البلخي ويقال له الكعبي انه تعالى
لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اي فعل العبد اما طاعة او سفه
اي معصية او عبث اي فعل لا غاية له كاللعب باللحية وكل منها على الله
محال واجيب عنه بان هذه الامور الثلاثة اعتبارات تعرض للفعل
بالنسبة الى العبد بحسب قصده ودواعيه واما ذات الفعل فما هي
حركة او سكون والله تعالى قادر عليها ومنزه عن تلك الاعتبارات
وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه تعالى لا يقدر على
نفس مقدور العبد والا لو اراده وكرهه العبد لزم وقوعه
ولا وقوعه معا للداعي لوقوعه وهو ارادة الله تعالى والصارف
عن عدم وقوعه وهو كراهة العبد وذلك لان المقدور من شانه
ان يوجد عند توفر دواعي القادر وان يبقى على العدم عند توفر
صوارفه واجيب عنه بان المكروه انما لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة
اخرى مستقلة وهي ارادة الله تعالى اما اذا تعلقت به ارادته تعالى
فيجب وقوعه وسيأتي تفصيل هذه المسألة المبحث الثاني في
انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول لان المتكلمين والا خيران
للحكماء الوجه الاول انه تعالى فاعل مختار فيمتنع توجه قصده الى

ما ليس بمعلوم ضرورة واذا كان متقدما وله معلوما فهو عالم الوجه

الثاني ان فعله متقن ومن كان كذلك فهو عالم فالله عالم بيان

المقدمتين ان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء

اى تفسيرها ومنافعها وتصور هيئة الافلاك وحركاتها علم بالضرورة

حكمة مبدعها وكل مبدع حكيم علم بالضرورة ان ذلك لا يصدر

عمن لا علم له به واما مايرى من عجايب افعال الحيوانات كالنحل

والعنكبوت مع انها ليست عالمة بافعالها ولا حكمة فيها فمن اقدار الله

تعالى اياها عليها والهامه لها بان يخلق فيها العلم بتلك الافعال

ويويده قوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية الوجه الثالث

ان ذاته تعالى هوية مجردة عن المادة حاضرة له فيكون عالما

به اذ العلم حضور الماهية المجردة للعاقل وهي اى

الهوية المجردة مبدا اى علة جميع الموجودات لما مر من انتهاء العلل

الى واجب الوجود والعالم بالمبدا عالم بذويه اى بالمعلومات لان من

علم ذاته علما تاما علم كونه مبدا لغيره لانه من تتمة العلم بذاته

وذلك اى علمه بكونه مبدا لغيره يتضمن العلم به فيكون عالما بالجميع

اى بجميع الموجودات الوجه الرابع انه تعالى مجرد كما مر وكل مجرد

يجب ان يعقل ذاته وساير المجردات لانه اى كل مجرد يصح ان

يعقل وحده وكل ما يصح ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره

اذ لا تضاد في المعقولات فكل مجرد يصح ان يعقل مع غيره فيكون

حقيقته اى المجرد مقارنة له اى للغير في العقل اذ التعقل يستدعي

حضور ماهيته اى المعقول في العاقل واذا صح معقوليته مع غيره

يكون

معنا يكون ماهيته وماهية غيره حاصلتان في العاقل ولا معنى للمقارنة

الا ذلك وصحة هذه المقارنة اى مقارنة المجرد المعقول غيره لا تشترط

فيها كونها اى حقيقة المجرد في العقل والا لزم اشتراط الشي بنفسه

لانه اي كونها في العقل هو مقارنتها في العقل والشي لا يكون شرط نفسه

واذا لم يكن صحة مقارنتها مشروطة بكونها في العقل جاز مقارنتها في

الخارج فيصح اقتران ماهيته اى ماهية المجرد الموجودة في الخارج

بالماهيات المعقولة ولا معنى للتعقل الا ذلك الاقتران فيصح عليه

ان يعقل غيره من الماهيات المعقولة وكل من يعقل غيره امكنه

ان يعقل كونه عاقلا له اى لغيره وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته

وكل ما يصح للمجرد وجب حصوله له بالفعل اذ القوة من لواحق

المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته

فلا يكون له جهة بالقوة فثبت ان كل مجرد عاقل لذاته ولغيره من

المجردات بالفعل وهو المطلوب والوجوه الاخيرة معتمد الحكماء وفيها

نظر اما في الاول فلانا لا نسلم ان العلم هو الحضور المذكور ولو سلم فلم لا

يجوز ان يشترط فيه التغاير بين العالم والمعلوم ثم لا نسلم ان العلم

بالمبدا يقتضي العلم بذويه واما في الثاني فلانا لا نسلم ان كل مجرد يصح

ان يعقل اذ قد يكون بعض المجردات منزها عن ان يعقل كذات البارى

تعالى ولو سلم ان يعقل مع غيره سلمناه لكن لا نسلم ان كل ما يصح للمجرد يجب

له حصوله بالفعل ولان القوة من لواحق المادة احتج المخالف للقول

بانه عالم وهم طايفة من قدماء الحكماء بوجوه ثلاثة الاول انه تعالى

لو عقل شيا عقل ذاته لانه بتقدير ان يعقل شيا يعقل انه عاقله

بل قد يقارنه في الخارج ايضا

فلم قلتم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح

اي ذلك الشيء في ضمن ذلك يحصل تعقله لذاته وهو اي تعقله لذاته محال
لان التعقل اما نسبة بين العاقل والمعقول او حصول ماهية المعقول
في العاقل وكلاهما بالنسبة اليه تعالى باطل لاستحالة حصول النسبة
بين الشيء ونفسه في الاول واستحالة حصول الشيء في نفسه في الثاني فثبت
انه تعالى لا يعقل شيئا ونوقض هذا الوجه اولا بتصور الانسان نفسه فانه
ثابت بالاتفاق مع وجود ذلك فيه ثم اجيب عنه ثانيا بان علمه تعالى بنفسه
بهو صفة قائمة متعلقة بذاته تعلقا خاصا مغايرا لعلمه بما عداه وذلك يقتضي
تغاير علمه وذاته لا تغاير الشيء ونفسه قال بعض المحققين والحق ان
علمه بذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة اليه تعالى
والتغاير بالاعتبار الوجه الثاني ان علمه لا يكون ذاته لما سنذكره في الفرع
الثاني فهو صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته قابلا وفاعلا لشيء
واحد معا وهو محال وقد سبق الجواب عنه في بحث العلل والمعلولات
الوجه الثالث لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به تعالى
ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو صفة العلم وانه عليه تعالى محال
وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزيهه تعالى عنه اجماعا واجيب
عنه بان هذه الصفة صفة كمال ولا يلزم من ذلك كون الموصوف بها
ناقصا لذاته مستكملا بغيره لان كمالها انما هو لكونها صفة ذاته لا
كمال ذاته اي لان ذاته تكمل من حيث انه متصف بها اي بهذه الصفة
وعالم على القول بكونه تعالى عالما الفرع الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات
ممكنة كانت او واجبة او ممتنعة كلية او جزئية وان كانت غير متناهية
ثم علمها حاصل كما هي عليه اي بالكلي على الوجه الكلي وبالجزئي على الوجه

اي

فرع عالم به

تعالى صح

الجزئي

الجزئي والنصوص الدالة على علمه بها كثيرة كقوله تعالى والله بكل شيء عليم يعلم
ما تسرون وما تعلنون وحكم العقل بذلك ايضا لان الموجب لعالميته تعالى
ذاته ونسبة ذاته الى الكل على السواء والا لكان لذاته اختصاص ببعض
المعلومات دون بعض فتفتقر ذاته في ذلك الى مخصص وهو محال واذا كان
نسبتها الى الكل على السواء فلما اوجب ذاته كونه عالما بالبعض اوجب
كونه عالما بالباقي والا لزم التخصيص بلا مخصص وقيل يعلم الجزئيات بوجه
كلي لا يتغير اصلا وهو مذهب الحكماء ومال اليه الغزالي اذ لو علمها جزئيا
فعند تغير المعلوم يلزم الجهل او التغير في صفاته الحقيقية كما نعلم وجود
زيد في الدار الان فعند خروجه ان بقي العلم بكونه في الدار لزم الجهل
وان زال وحصل العلم بنحو وجه لزم التغير في صفاته الحقيقية وكلاهما
محال عليه تعالى قلنا تتغير الاضافة والتعلق دون العلم وذلك لا
يوجب التغير في ذاته فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته الحقيقية ولا
استحالة في تغير اضافة الصفة وتعلقها بل هو واقع لان الله تعالى
كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم بعده وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى
لانه اي ما لا يتناهى ليس بمتميز عن غيره والمعلوم متميز عن غيره فما لا يتناهى
ليس بمعلوم ولانه اي العلم بما لا يتناهى يستلزم علوما لا نهاية لها لان
العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم قلنا في الجواب عن الاول المعلوم
كل واحد منها اي من الامور الغير المتناهية وهو متميز وفيه بحث
لما فيه من استلزام انه تعالى لا يعلم غير المتناهي وهو خلاف المدعى
فالاولى منع الصغرى بان يقال لا نسلم ان ما لا يتناهى ليس بمتميز بل هو

اخر والا لزم بطلان الاستلزام
ان يكون في ذاته تعالى موجودات
غير متناهية وهو محال

الثاني

يتميز عما يناهي وعن الثاني العلم القايم بذاته تعالى صفة واحدة
واللانهاية انما هو في التعلق والمتعلق ولا محذور في ذلك الفرع الثاني
انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة في قولهم ان صفاته
ذاته وعالم بعلم غير متحد به تعالى خلافا للمشائين وهم اصحاب ارسطو في قولهم ان
علمه عبارة عن صور المعلومات المتحدة بذاته تعالى عند تعقله اياها حتى
لا يلزم كثرة في ذاته وكذا قدرته مغايرة لذاته غير متحدة به خلافا لجمهور
المعتزلة في الاول وللمشائين في الثاني لنا ان علمه وقدرته وصفاته
مغايرات لذاته زايدات عليه البديهة فانها تفرق بين قولنا ذاته وبين
قولنا ذاته عالم قادر اذ الاول غير مفيد والثاني مفيد فلو كانا عين ذاته
لم يتحقق الفرق وايضا العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي
التي سماها الجبائيان ابو علي وابنه ابو هاشم عالمية او هو صفة تقتضي
تلك الاضافة وهي مذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة او هو صور المعلومات
القايمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية وتقدم الكلام فيها او هو صور
المعلومات القايمة بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكما واياما كان
على اختلاف التفاسير فهو اي العلم غير ذاته تعالى وهو ظاهر واشار الى
جواب ما يقال بقي من تفاسير العلم تفسير المشائين وهو اتحاد الصور
بذاته تعالى بقوله وفساد الاتحاد سبق ذكره في بيان بطلان الاتحاد
والمخالفون للقول بانه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته وقادر بقدرة
مغايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة الوجه الاول انه لا يجوز ان يقوم
بذاته تعالى صفة اذ لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لها

فلا يلزم مغايرة العلم لذاته صح

بلغ

لان

١٤١

لان الصفة حينئذ تكون ممكنة لافتقارها الى الذات فتكون ذاته قابلا لها
لقيامها به وفاعلا لها لافتقارها اليه وهو اي كون الشيء قابلا وفاعلا
معا محال قلنا قد سبق جوابه في بحث العلة يمنع كونه محالا كيف لا واكثر
المحققين على ان الوجود الخاص المستلزم للوجود المطلق فيه جهتان
فيجوز ان يكون قابلا باحدهما وفاعلا بالاخرى الوجه الثاني انه لو قامت
بذاته تعالى صفة وكانت قديمة لزم كثرة القدما والقول بكثرتها كفر بالاجماع
الا ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم حيث قال لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلاثة وهو اي تثليثهم اثباتهم الاقانيم الثلاثة التي هي
الوجود وهو اقنوم الاب والعلم وهو اقنوم الابن وهو الكلمة والحياة وهو
اقنوم روح القدس والثلاثة صفات الثلاث كافرا فما ظنك بمن اثبت
صفات ثمانية وهي العلم والقدرة والارادة والحياة والبقا والسمع والبصر
والكلام كما ذهب اليه اكثر المتكلمين او تسعة بزيادة التكوين كما ذهب
اليه اكثر الحنفية ومع لزوم كثرة القدما لزم التركيب في ذاته تعالى
لانه يشارك الصفة في قدمه ويمتاز عنها بخصوصيته وما به المشاركة
غير ما به المباينة فيكون ذاته مركبا منهما والتركيب في ذاته محال وان
كانت الصفة القايمة بذاته تعالى حادثة لزم قيام الحوادث بذاته
تعالى وهو باطل واجيب عن الاول اي الاول من الوجه الثاني بان القول
بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة والنصارى كذا ان
سموا ما اثبتوه من الاقانيم صفات الا انهم قايلون بكونها ذوات في الحقيقة
لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة الى بدن عيسى عليه السلام لان اليعقوبية
منهم قالوا ان اقنوم الكلمة نزل من السما واتحد بروح القدس وصار انسانا

والعلوم

قيل صح

ان الذات الموصوف بها واحد والذات ... ما اثبت هذه الصفات

الثلاثة وفي نسخة بانها صح

هو المسيح والمستقل بالانتقال والنزول هو الذات لما ثبت من امتناع
انتقال الاعراض واجيب عن اللازم الثاني منه بان القدم امر عدمي
لانه عبارة عن المسبوقية بالعدم او بالغير فلا يلزم التركيب من الاشتراك
فيه لان الاشتراك في الاعدام لا يقتضي التركيب كما مر في اول الكتاب

الثالث

الوجه الثالث عالمية الله تعالى وقادريته اي كل منهما واجبة لامتناع
زوالها فلا يعلل العالمية بعلم ولا القادرية بقدرة لان الواجب لا يعلل
واجيب بان العالمية واجبة بالعلم لا مقتضى الذات له لا لانها واجبة بذاتها
ليمتنع التعليل وكذا القادرية واجبة لما ذكر لا بذاتها الوجه الرابع

الرابع

لو زاد علمه وقدرته على ذاته لاحتاج ذاته ~~في ان يعلم ويقدر الى الغير~~
في ان يعلم ويقدر الى الغير الذي هو العلم والقدرة وهو اي احتياجه
المذكور محال واجيب عنه بان ذاته تعالى اقتضى صفتين حقيقيتين
توجبتين للتعلقات العلمية والايجادية ان العلم يقتضي التعلق بالمعلوم
والقدرة بالمقدور فان اردتم بالحاجة هذا المعنى فلا نسلم استحالته
وان اردتم غيره فبينوه لنتصوره ونحكم عليه بالصحة او الفساد المبحث

الثالث

الثالث في الحيوة اتفق الجمهور الحكماء والمتكلمون على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا
في معنى كونه حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان
حياته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة وذهب الباقون من الاشاعرة
والمعتزلة الى انها عبارة عن صفة حقيقية قايمة بذاته تعالى تقتضي هذه
الصحة اي صحة الاتصاف بالعلم والقدرة ويدل عليها اي على ان الحياة
عبارة عن هذه الصفة انها لو لم تكن كذلك لكان اختصاصه تعالى
بهذه الصفة ترجيحا بلا مرجح اذ ذاته تعالى مساوية لساير الذوات

في الذاتية فلا بد في اختصاصه بصحة اتصافه بالعلم والقدرة من مخصص
وهو الحيوة وهذا الدليل منتقض اولا بالنقض الاجمالي باتصافه تعالى
بتلك الصفة اي الحيوة يعني لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون اختصاص ذاته
بالحيوة الابدية دون غيره من الذوات لصفة اخرى تخصصه والا لزم
الترجيح بلا مرجح ويندفع اي وينتقض ثانيا بالنقض التفصيلي بان ذاته
ليست مساوية لساير الذوات لان ذاته المخصوص كاف في التخصيص
بصحة اتصافه بالعلم والقدرة وفي الاقتضاء لهذه الصحة من غير احتياج
الى مخصص وبعضهم جعل قوله ويندفع الجواب عن النقض الاجمالي المذكور
المبحث الرابع في الارادة توافق الجمهور من المتكلمين والحكماء على انه
تعالى مريد لثبوت انه فاعل بالاختيار وتنازعوا في معنى ارادته فقال
الحكماء هي علمه المحيط بجميع الموجودات من الازل الى الابد بانه كيف ينبغي
ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل والترتيب الاليق
من غير قصد وطلب ويسمونه اي هذا العلم عناية فهي من اذا قال
وفسرها اي الارادة ابو الحسين البصري بعلمه بما في الفعل من المصلحة الداعية
الى الايجاد الراجعة الى العباد وفسرها ابو الحسين النجار بكونه غير مغلوب
ولا مكره لان ارادته تعالى عنده امر عدمي وفسرها ابو القسم البلخي
الكعبي بعلمه تعالى في افعال نفسه وامره في افعال غيره اي وفسرها في
افعال غيره بامره تعالى بها وكل من الثلاثة من المعتزلة وقال اصحابنا
الاشاعرة وابو علي وابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار من المعتزلة
انها صفة حقيقية زايدة على ذاته مغايرة للعلم والقدرة مرجحة
لبعض مقدوراته على بعض ولا يشترط فيها العلم بما في الفعل من

هذا صح

المصلحة كما في الهارب والعطشان لنا على مطلوبنا ان تخصيص بعض المقدورات
بالتحصيل دون بعض وتخصيص بعضها بالتقديم وبعضها بالتاخير
لا بد له من مخصص لان نسبة جميع المقدورات الى ذاته تعالى ونسبة
الازمنة الى سائر المقدورات متساوية فلو لم يكن مخصص يوجب
تخصيص الايجاد ببعض الحوادث وبوقت معين دون اخر لزم الترجيح
بلا مرجح فلا بد من مخصص وهو ليس نفس العلم فانه تابع المعلوم وتابع
الشيء يستحيل ان يكون متبوعا له ولا نفس القدرة فان نسبتها الى الجميع
على وتيرة اي طريقة واحدة فلا تخصص القدرة شيئا ولان شانها التاثير والايجاد
وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو
مرجح لتوقف الايجاد على الترجيح فالقدرة غير الارادة لا يقال امكان
وجود كل حادث مخصوص بوقت معين وهو وقته الذي وجد فيه
فلهذا اختص كل حادث بوقت معين فلا حاجة الى ارادة تخصص او وجوده
مشروط باتصال فلكي فيما لم يحصل ذلك الاتصال لم يحصل ذلك الحادث
فلا حاجة الى ارادة ايضا او علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت يرجح حدوثه
فيه او علمه بما في حدوثه فيه من المصلحة مرجحة وانما رجحه في الصورتين
لان خلاف المعلوم في الاولى وخلاف الاصلح في الثانية محال فهذه اعتراضات
اربعة لا ينبغي ان يقال لانا نقول في الجواب عن الاول منها لا يجوز ان
يكون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقته المعين اذ لو كان كذلك
لكان كل حادث قبل وقته ممتنعا ثم صار ممكنا وهو باطل اذ الممتنع
لا يصير ممكنا وعن الثاني بانه لو كان وجود كل حادث مشروطا
باتصال فلكي ووضع سماوي لكان الكلام في تلك الاتصالات والحركات

والاوضاع

وهذا صح

والاوضاع ايضا [illegible] كالكلام فيها سابقا من الفتح اي كالكلام في تلك
الحوادث بان يقال لا بد لوقوع هذه الاتصالات والحركات والاوضاع
على الوجوه المخصوصة من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان
يتحرك على هذا الوجه وهو ان الفلك المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب
وفلك الثوابت بالعكس امكن ان يتحرك على خلافه بان يتحرك المحدد من
المغرب الى المشرق والامر بخلافه وكما امكن ان يتحرك بحيث يكون منطقة البروج
هذه الدائرة المعينة امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة اخرى غيرها
وكما امكن ان يكون الكواكب مركوزة في الجانب الذي هي فيه امكن ان
يكون الكواكب مركوزة في جانب غير ما هي فيه لتشابه الجوانب وعن الثالث
بانه لا يجوز ان يكون علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث في وقته مخصص
اذ العلم بان الشيء سيوجد في الوقت الفلاني انما يتعلق به اي بالشيء اذا
كان هو اي ذلك الشيء بحيث سيوجد [struck through] تابع لكونه
بحيث سيوجد فالحيثية سابقة على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد
مستفادا منه اي من العلم والا يلزم الدور وعن الرابع بانه مبني على وجوب
رعاية الاصلح على الله تعالى وهو مردود كما ذكره بقوله واما رعاية الاصلح
فغير واجبة عليه على ما سنذكره في المبحث الرابع من الباب الثالث
احتج المخالف على عدم كونه مريدا بان الارادة اما ان تتعلق بالمراد
لغرض او لا لغرض وكل منهما باطل اما الثاني فللزوم الترجيح بلا مرجح واما الاول
فلانه لو تعلقت به لغرض لكان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا
بغيره الذي هو الغرض واجيب عنه بان تعلقها بالمراد لذاتها لا لغيرها
فيجوز ان يريد بلا غرض ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لان ارادته موجبة

كان بحيث من الجنوب الى الشمال صح

لان العلم بان الشيء سيوجد صح

بلا مرجح صح

وهو محال صح

فرع

للتعلق بايجاد كل شي لذاته فرع على كونه تعالى مريدا قالت الاشاعرة
ارادته تعالى غير محدثة بل هي قديمة كسائر صفاته وقالت المعتزلة اي اكثرهم
ارادته قائمة بذاتها حادثة لا في محل اذ لو كانت حادثة في محل فذلك المحل
اما ان يكون ذاته تعالى او غيره وكل منهما باطل اما الاول فلانه تعالى لا
يكون محلا للحوادث واما الثاني فلانه يستحيل قيام صفة الشي بغيره وقالت
الكرامية هي صفة حادثة خلقها الله في ذاته لنا على انها غير محدثة وجهان

الاول ان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به اتفاقا فلو كانت ارادته

محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى وهكذا ولزم التسلسل الوجه الثاني

ان ارادته لو كانت محدثة فهي اما قائمة بنفسها لا في محل كما هو رأي
المعتزلة وهو باطل اذ قيام الصفة بنفسها غير معقول لاستحالة وجود
عرض لا في محل ومع ذلك اي ومع كونه غير معقول كان اختصاص ذاته
اي بارادته دون غيره من الذوات تخصيصا بلا مخصص لان نسبة الى
جميع الذوات على السوا وكونها لا في محل يليق لا يصح ان يكون مخصصا
للارادة التي هي امر وجودي واما قائمة بذاته تعالى كما هو رأي الكرامية
وهو باطل ايضا اذ قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ممتنع لما سبق
في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى وكونها قائمة بغير ذاته تعالى ممتنع
بطريق الاولى لاستحالة قيام صفة الشي بغيره ولذلك لم يذكره المصنف

الفصل الثاني في سائر اي باقي الصفات الثبوتية التي لا يتوقف
عليها افعاله تعالى وفيه مباحث ستة المبحث الاول في السمع
والبصر دلت الحجج السمعية كقوله تعالى انه هو السميع البصير اني
معكما اسمع وارى ان الله بصير بالعباد والله سميع تحاوركما على انه

تعالى

تعالى سميع بصير وليس في العقل اي في دليل عقلي ما يصرفها اي تلك الحجج
عن ظواهرها كما في المتشابهات فيجب الاقرار بها فثبت انه تعالى متصف
بمعنى السمع والبصر فيكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال
حدوثها لان المقتضي للصفتين ذاته ونسبته الى جميعها على السوا وهو لك
اي كونه عالما بها المعني بكونه سميعا بصيرا واستدل على ان السمع والبصر
صفتان زائدتان على ذاته تعالى مغايرتان للعلم والقدرة بان الحي
ان لم يتصف بهما اي بالسمع والبصر كان ناقصا والله تعالى حي فيتصف
بهما وهو اي هذا الدليل اقناعي اي مقدماته غير قطعية يمكن منعها
لانه متوقف على مقدمتين على ان كل حي يصح ان يتصف بهما وعليهما
ان عدم اتصاف الحي بهما نقص لانه اذا لم يتصف بهما لزم اتصافه بضدهما
وللمخالف ان يمنعهما اي المقدمتين بان يقول في الاولى لا نسلم ان كل حي
يصح ان يتصف بالسمع والبصر اذ اكثر الهوام كالنمل لا سمع لها والعقرب
والخلد لا بصر لها والدود لا سمع له ولا بصر وفي الثانية لا نسلم ان
عدم اتصاف الشي بصفة يستلزم اتصافه بضدها كالجسم الشفاف
لا يتصف بالسواد ولا بضده مع انه لو كان عدم اتصافه تعالى بالسمع
والبصر نقصا لكان عدم اتصافه بالذوق والشم واللمس ايضا كذلك
وهو باطل احتج المخالف بوجهين الوجه الاول ان سمعه وبصره ان
كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر لان السمع بلا مسموع والبصر
بلا مبصر غير معقول وهو اي قدم المسموع والمبصر باطل عندكم لان ما
سواه تعالى حادث عندكم وان كانا محدثين كان ذاته تعالى محلا
للحوادث وهو محال واجيب عنه بانها قد يقال انه لا يلزم قدم المسموع

فرع

الاول

الثاني

كما مر في العلم والقدرة صح

لما مر صح

هو ضعيف من القدرة والعلم [?] ... العناية [?]

[?] واستدل على ان السمع والبصر ... الاشاعرة [?]

والمبصر لانهما صفتان تستعدان اى تجعلان المتصف بهما مستعدا للادراك
اى لادراك المسموع والمبصر وهو تعلقهما اى السمع والبصر بالمسموع
والمبصر عند وجودهما فلا يلزم من قدمهما قدم المسموع والمبصر الوجه

فالحادث التعلق دون السمع والبصر صح

الثاني السمع والبصر اما تأثر الحاسة من المسموع والمبصر او ادراك
مشروط به اى بتأثر الحاسة وهما اى تأثر الحاسة والادراك المشروط
به على الله تعالى محال فلا يكون سميعا بصيرا واجيب بمنع الصغرى اى لا

اي كل منهما صح

نسلم ان السمع والبصر عبارة عما ذكرتم بل هما عبارة عن ادراك المسموع
والمبصر عند وجودهما اعم من ان يكون ثم تأثر الحاسة ام لا المبحث الثاني
في الكلام تواتر اجماع الانبياء واتفاقهم على انه تعالى متكلم وثبوت نبوتهم
غير متوقف على ثبوت كلامه لانهم لما ادعوا النبوة واظهروا المعجزة على
وفق دعواهم علم صدقهم من غير توقف على كلامه تعالى فيجب الاقرار به
وكلامه عند جمهور الاشاعرة ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى
خلافا للحنابلة والكرامية في قولهم ان كلامه حروف واصوات قائمة
بذاته تعالى او يقومان بغيره تعالى خلافا للمعتزلة في قولهم ان كلامه
حروف واصوات قائمة بغيره وهو اللوح المحفوظ او جبريل او النبي
او الشجرة ومعنى كونه متكلما انه خلق الحروف والاصوات
في احد هذه الامور وكلا القولين باطل لاستلزام الاول قيام الحوادث
بذاته تعالى والثاني تسمية الموجد لشيء متكلما بل كلامه تعالى هو
المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة فاذا عبر عنه
بالعربية فقرآن او بالسريانية فانجيل او بالعبرية فتوراة المغاير
ذلك المعنى للعلم والارادة لانه تعالى امر ابا لهب مثلا بالايمان مع

علم

علمه بانه لا يؤمن ومع امتناع ارادته لما يخالف علمه فعلم ان كلامه غير
علمه وارادته قال المصنف والاطناب في ذلك اى في بيان ماهيته وبيان
مغايرته لهما قليل الجدوى اى النفع فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن
نظر العقل فرع على كونه تعالى متكلما خبر الله صدق لان الكذب نقص والنقص
على الله محال والا لزم ان يكون بعض عباده اكمل منه في بعض الاوقات
وهو محال المبحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
الى انه تعالى باق ببقاء زائد على الوجود قائم به تعالى وهو استمرار الوجود
ونفاه القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام الرازي واحتج
على نفيه بوجهين الاول بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا والا لامتنع
ان يكون موجبا لبقاء الذات واذا كان باقيا فهو باق ببقاء اخر
ويعود الكلام ولزم التسلسل ومنعه بعضهم بان بقاء البقاء نفسه والثاني
بان كونه باقيا لو كان لبقاء قام به لكان واجب الوجود لذاته واجبا
بالغير وهو البقاء هذا خلف لما ثبت ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب
بالغير وقد يقال لما كانت الصفة عند الشيخ لا هو ولا غيره لم يمش
هذا الكلام معه احتج الشيخ على مطلوبه بان الشيء الحادث حال حدوثه
لا يكون باقيا لان البقاء هو الحصول في الزمن الثاني او مشروط به وذلك
حال الحدوث محال ثم بعد يصير باقيا وهذا التبدل والتغير ليس
في ذاته اى ذلك الشيء اذ الذات ليس بها لم تكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا
في عدمه اى ذلك الشيء اذ
صفة زائدة هي البقاء وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالحدوث
اى لو صح ما ذكرتم من الاحتجاج لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية

التبدل من العدم الى العدم غير معقول فيتعين ان يكون صح

زايدة على الذات لانه حصل له بعد ان لم يكن حاصلا له واللازم باطل لما ثبت ان الحدوث من الاعتبارات ولما ابطل المصنف ما احتج به الشيخ حقق معنى بقا الله تعالى وبقا الحوادث ليعلم ان البقا صفة ثبوتية او لا وان المختار ما قاله القاضي والامامان فقال واعلم ان المعقول من بقاء البارى تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لزمانين فصاعدا وقد عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعانى العقلية التى لا وجود لها في الخارج فلا يكون البقا امرا ثبوتيا زايدا على الذات البحث الرابع في صفات اخر غير الثمانية المذكورة اثبتها الشيخ الاشعرى وهو الاستوا واليد والوجه والعين وذلك للظواهر الوارده بذكرها قال تعالى الرحمن على العرش استوى يد الله فوق ايديهم ويبقى وجه ربك ولتصنع على عينى واولها الباقون من المتكلمين وقالوا المراد بالاستوا الاستيلا وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر قال المصنف والاولى في ذلك اتباع السلف الصالح في الايمان بها والرد اى رد العلم بما يفهم منها الى الله تعالى فيقال نؤمن بما اراده الله تعالى من هذه الكلمات البحث الخامس في التكوين قالت الحنفية اى بعضهم التكوين صفة وجودية قديمة تغاير القدرة فان متعلق القدرة وهو الممكن قد لا يوجد اصلا كالعنقا وجبل من ياقوت بخلاف متعلق التكوين وهو المكون فانه يستحيل ان لا يوجد فالتكوين غير القدرة ولان القدرة تتعلق بامكان الشى المقدر وتوثر في صحة وجوده والتكوين يتعلق بوجوده ويوثر فيه فيتغايران لان تغاير الاثرين يوجب تغاير المؤثرين قلنا في

الجواب عن الثاني ضعيفا وعن الاول ضمنا لا نسلم ان القدرة تتعلق بامكان المقدور وتوثر فيه اذ الامكان للممكن بالذات فلا يكون بالغير الذي هو القدرة والتكوين عند اهل التحقيق هو التعلق الحالي اي هو تعلق القدرة بالمقدور حال الايجاد ولذلك يترتب عليه الوجود اي وجود المقدور كما قال الله تعالى انما امرنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فانه يدل على ان التكوين انما يكون حال الارادة اجاده والوجود مرتب عليه لقوله فيكون اذ الفا للتعقيب واذا كان التكوين عبارة عن التعلق المذكور فلا يكون صفة وجودية قديمة البحث السادس في انه تعالى يصح ان يرى في الاخرة يعني انه ينكشف لعباده المومنين في الاخرة انكشاف البدر المرئى لخبر انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر اى يحصل لنا في الاخرة علم بذاته تعالى نسبته الى العلم الحاصل لنا الان كنسبة علمنا بالبدر عند رؤيته الى علمنا به قبل رؤيته خلافا للمعتزلة في قولهم انه لا تصح رؤيته وتلك الرؤية المدعى صحتها تحصل من غير ارتسام لصورة المرئى في الرائى او اتصال شعاع به اى بالمرئى في الرائى خلاف الرائين ومن غير حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية في قولهم تصح رؤيته بحصول المواجهة لاعتقادهم كونه تعالى في جهة وعلى ان ابنا لا بد من امرين صحة الرؤية ونفي الارتسام مع ما يعلمه اما الاول وهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فيدل عليه وجوه [illegible] الاول ان موسى عليه السلام سال ربه الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو استحال رؤيته كان سواله جهلا ان لم يكن عالما باستحالتها او عبثا ان كان عالما باستحالتها وكلاهما على الانبيا محال

قيل ان سواله انما كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة لا لنفسه وانما اضافه الى نفسه ليكون اقرب الى الاجابة وليعلموا
انه اذا منع عنها مع علو قدره فغيره اولى واجيب بانه خلاف الظاهر
مع انه لا يستقيم اذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب على موسى منعهم من
ذلك ورد قولهم كما رده حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة بقوله
انكم قوم تجهلون الثاني انه تعالى علقها اي الرؤية باستقرار الجبل بقوله
فان استقر مكانه فسوف تراني وهو اي استقرار الجبل من حيث هو اي
مع قطع النظر عن غيره ممكن فكذا المعلق به وهو الرؤية وانما ذكر الحيثية
لئلا يقال انه تعالى انما علق الرؤية بشرط محال وهو استقرار الجبل
حال حركته وذلك محال والمعلق بالمحال محال فان المذكور في الاية ليس
الا نفس استقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن لا يقال اذا علقها بنفس
الاستقرار فقد حصل فيجب حصولها حينئذ وهو باطل بالاجماع لانا نقول
بعد تسليم الاجماع المعلق حصول الرؤية في المستقبل بقرينة سوف
فيجوز حصولها في الاخرة وهذان الوجهان يدلان على امكان الرؤية
الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر الرؤية
او تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا للرؤية والثاني متعذر فتعين الاول
قيل والقول بان الى واحد الالاء وان النظر هو الانتظار اي منتظرة
نعمة الله ضعيف لان الانتظار سبب الغم والاية مسوقة لبيان النعم
واجيب بمنع ان الانتظار هنا سبب الغم الرابع قوله تعالى في حق الكفار
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فتخصيصهم بهذا تحقيرا لهم يقتضي
ان لا يكون المؤمنون محجوبين عنه تعالى والا لم يكن للتخصيص

من حيث هو

فائدة

بل هو موجود كما هو راى المتكلمين [illegible]

فائدة وهذان الوجهان يدلان على وقوع الرؤية واما الثاني وهو نفي الارتسام
واتصال الشعاع والمواجهة فلتقدسه تعالى عن الجهة والمكان والمواجهة
واستدل على جواز رؤيته تعالى بان الجسم مرئي لانا نرى الطويل والعريض
والطول المرئي ليس بعرض اذ لو كان عرضا لكان قيامه
اما بجزء واحد من اجزاء الجسم المركب من اجزاء لا تتجزى فيكون ذلك الجزء
اكبر مقدارا من الاجزاء الاخر لكون مقداره في الطول هو مقدار الجسم
الطويل في الطول فينقسم ذلك الجزء في الطول وذلك خلاف الفرض او
كان قيامه باكثر من جزء واحد فيقوم العرض الواحد بمتعدد وهو
محال لما مر في محله وكذا الكلام في العرض باسكان الراء والعرض بفتحها كالسواد والبياض مرئي
ايضا مرئي واذا كان الجوهر والعرض مرئيين فيكون
صحة الرؤية مشتركة بينهما فالمصحح للرؤية ايضا مشترك بينهما وهو
اي المصحح اما الحدوث او الوجود اذ لا مشترك بينهما سواهما والاول وهو
الحدوث عدمي لانه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم فلا يصلح
للعلية فتعين الثاني وهو الوجود المشترك بين الواجب وغيره فيكون
صحة الرؤية التي هي معلولة للوجود مشتركة ايضا فتصح رؤيته تعالى
وهو المطلوب واعترض عليه اي على الدليل المذكور بان التاليف اي تاليف
الجواهر الفردة بعضها مع بعض هو المرئي لا الطول والتاليف عرض
فالمرئي العرض فقط ولو سلمنا ان المرئي الجوهر ايضا فلا نسلم ان صحة الرؤية
معللة بعلة اذ الصحة عدمية لانها عبارة عن الامكان والامكان عدمي
فلا يحتاج الى سبب وان سلم احتياجها اليه فلا نسلم وجوب كونه
اي المصحح مشتركا بين الجوهر والعرض وبتقدير كونه مشتركا لا نسلم

لا هو والجوهر حتى تكون صحة الرؤية مشتركة بينهما

وجوب كونه وجوديا اما عدم وجوب كونه مشتركا فلما ذكره بقوله فان
المختلفين قد يشتركان في اثر واحد بالنوع بان يكون اثر احدهما
مماثلا لاثر الآخر ويجوز تعليل المتماثلين بعلتين مختلفتين واما
عدم وجوب كونه وجوديا فلان الصحة اي صحة الرؤية لما كانت
عدمية جاز ان يكون لعدم كما يقال عدم العلة علة العدم فيجوز تعليلها
بالحدوث وان سلم ان المصحح هو الوجود لا الحدوث فلم لا يجوز ان يمتنع
رؤيته لفوات شرط او وجود مانع فان الاثر كما يعتبر في تحققه وجود
المقتضي يعتبر فيه وجود الشرط وعدم المانع فلعل ذاته تعالى لا يتصف
بها لفوات شرط مثل انطباع صورة المرئي في اعيننا او لوجود مانع بان
يكون ذاته تعالى غير قابلة للرؤية كالجوهر فانه مصححة للجهل
والشهوة مع ان ذاته تعالى غير قابلة لهما احتجت المعتزلة على امتناع
رؤيته تعالى بوجوه ستة الوجه الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار
لانه وارد في معرض المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا
وهو عليه تعالى محال واجيب عنه اولا بان الادراك هو الاحاطة
اي الرؤية على سبيل الاحاطة بجوانب المرئي ولا يلزم من نفي الرؤية
على سبيل الاحاطة نفيها مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام وفيه
نظر اذ يقال ادركت الشمس ببصري ولا يراد رؤيتها من جميع الجوانب
فالاولى ان يقال انه تعالى نفى الادراك بالابصار الذي من شانه
ارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا يلزم من ذلك نفي الادراك
مطلقا وثانيا بان معنى الاية لا تدركه جميع الابصار لان الجمع المحلى
باللام للعموم ودخول حرف النفي على العام يفيد سلب عمومه

وهو معنى السلب الجزئي فيكون في قوة لا تدركه بعض الابصار وذلك لا يناقض
ادراك البعض اي بعض الابصار اياه لان السلب الجزئي لا يناقض
الايجاب الجزئي فيجوز ان يراه بعض وهم المؤمنون دون بعض وهم
الكفار وهو المطلوب وفيه نظر ايضا لان دخول حرف النفي قد يفيد
عموم السلب كقوله تعالى ولا تطع الكافرين والمنافقين بل لا يوجد في
التنزيل الا بهذا المعنى فالاولى منع عمومه في جميع الاحوال والاوقات
فيحمل على نفي الرؤية لغير بينا في الدنيا جمعا بين الادلة الوجه الثاني
قوله تعالى لموسى عليه الصلاة والسلام حين ساله الرؤية لن تراني وكلمة
لن للتابيد اي لتابيد النفي كما في قوله قل لن تتبعونا فيلزم نفي رؤيته
موسى ابدا ويلزم منه نفي رؤية غيره اذ لا قائل بالفصل واجيب عنه
بالمنع اي بمنع ان لن لتابيد النفي بل هو لتاكيده كيف والتقييد بابدا لا
يفيده كما في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا وهم قد يتمنونه في الاخرة على ان
نفي الرؤية على التابيد لا يفيد نفي صحتها الوجه الثالث انه لما قال
الكفار للنبي صلى الله عليه وسلم لم لا يكلمك الله كما كلم موسى نزل
قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الاية نفي الرؤية
وقت الكلام فيستلزم نفيه اي نفي وقت الكلام لعدم القائل بالفصل
واجيب عنه بان الوحي لا ينافي الرؤية لانه كلام يسمع بسرعة
سواء كان المتكلم محجوبا عن السامع او لم يكن محجوبا اذ لو شرط فيه
ان يكون المتكلم محجوبا لكان قوله او من وراء حجاب لغوا وهو باطل
ولو سلم ان الاية دالة على نفي الرؤية فانما هو في الدنيا لا في الاخرة
الذي هو محل النزاع الوجه الرابع انه تعالى استعظم طلب رؤيته

ورتب الوعيد والذم عليه اى على طلبها فقال تعالى يسالك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السما فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم بطلبهم روبته تعالى وقال تعالى وقال
الذين لا يرجون الاية اى لولا انزل علينا الملائكة ليخبرونا بان محمدا نبى
مرسل من عند الله او نرى ربنا ليخبرنا بذلك ويامرنا باتباعه ثم اقسم
فقال لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اى بطلبهم الروية واجيب
عنه بان الاستعظام انما هو لاجل انهم طلبوا ذلك تعنتا وعنادا بدليل
انهم طلبوها في الدنيا قبل اعطا الله تعالى لابصارهم القوة التى بها
تقوى على روبته وانه تعالى ذمهم بعدم رجايهم لقا الله في الاخرة بالاية
الثانية فعلم ان انقطاع الرجا عن روبته تعالى في الاخرة مذموم فثبت
جواز روبته فيها والا لجاز انقطاع الرجا عن روبته الوجه الخامس
ان الابصار في الشاهد اى فيما عندنا من المبصرات يجب اذا كانت الشروط
الثمانية موجودة بان كانت الحواس سليمة وكان الشى جايز الروية
وكان مقابلا للراى كالجسم المحاذى له او في حكمه كالاعراض القايمة
به اى بالجسم المحاذى له وكالصورة المحسوسة في المراة المقابلة للراى
فانها لكونها قايمة بالمراة في حكم المراة ولم يكن اى المرئى في غاية القرب
من الراى ولا في غاية البعد منه ولا في غاية اللطافة ولا في غاية
الصغر ولم يكن بينهما اى بين الراى والمرئى حجاب مانع من الابصار
فعند حصول هذه الشروط تجب الروية والا اى ولو لم تجب جاز ان
يكون بحضرتنا جبال لا نراها فالستة الاخيرة من الشروط لا يمكن
اعتبارها في روية الله تعالى لانها تقتضي كونه في جهة وحيز والله

تعالى

لعلهم

بيان الاستعظام

وفي نسخة الحاسة

بحضرتنا

تعالى منزه عنها فبقي شرطان سلامة الحاسة وجواز روبته تعالى وسلامة
الحاسة حاصلة لنا الان فلو صح اى جاز روبته وجب ان نراه الان
واللازم وهو روبته الان باطل فالملزوم وهو جواز روبته مثله
واخل بشرط ذكره القوم وهو ان يكون الراى قاصدا للابصار والا بان
كان غافلا عنه فلا تجب الروية واجيب عن الوجه المذكور بان الغايب
عن الابصار ليس كالشاهد حتى يلزم وجوب روبته عند اجتماع هذه الشروط
فلعل روبته تتوقف على شرط لم يحصل الان كالقوة التى يعطيها الله تعالى
للابصار في الاخرة او نقول لم يكن الروية واجبة الحصول عند هذه
الشرايط ونلتزم انه يجوز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها لان
الروية انما هى بخلق الله تعالى قادر على ان يخلق في اعمى بلاد الشرق روية
بقة ببلاد المغرب مع انتفا الشرايط ولا يخفى ان تقديم الشق الثانى
من الجواب على الاول انسب الوجه السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة
للراى ولا الانطباع فيه لما مر من نفي الجسمية وكونه في جهة وكل
مرئى مقابل ومنطبع في الرائى بالضرورة فالله تعالى لا يكون مرئيا واجيب
عنه بمنع الكبرى اى لا نسلم ان كل مرئى مقابل للرائى ومنطبع فيه
~~قوله ... ~~ ودعوى
الضرورة فيها اى في ثبوتها ~~...~~ باطل لاختلاف العقلا فيه ولو كان
ضروريا لما اختلف فيه واجيب عنه ايضا ~~...~~ بالنقض بابصار الله تعالى
ايانا فانه ثابت اتفاقا مع عدم المقابلة والانطباع ~~...~~
~~...~~ ونظر فيه بان المدعى ان الابصار بالعين يتوقف على المقابلة والانطباع وليس ...

بالمقصود

ما يعين فلا يتوجه الباب الثالث في افعاله تعالى وفيه مسايل

الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله

تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العباد فيها وهذا هو الجبر وقال القاضي

ابو بكر الباقلاني ذات الافعال واقعة بقدرة الله تعالى واما كونها طاعة

كصلاة ومعصية كزنا فواقع بقدرة العبد وكونها طاعة ومعصية

مباحة ومكروهة كونها وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري من المعتزلة والحكما

انها واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد بمعنى ان الله تعالى يوجد

في العبد القدرة والارادة توجبان الفعل المقدور قيل وهذا في الجبر وقال

الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة

العبد ورد بانه اجتماع قادرين مؤثرين على مقدور واحد وذلك غير

ممكن وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره وهو المقدر

ومنع قولهم بوجوه ثلاثة الاول ان الترك للفعل ان امتنع على العبد حال

صدور الفعل عنه كان مجبرا في فعله لا مختارا اذ الفاعل المختار هو

المتمكن من الفعل والترك وان لم يمتنع عليه الترك احتاج فعله الى مرجح

موجب له لا يكون ذلك المرجح صادرا من العبد اذ لو لم يحتج الى مرجح

اخر وهكذا فيتسلسل فلا بد من مرجح موجب للفعل غير صادر من العبد

دفعا للتسلسل وحينئذ يلزم الجبر لان الفعل عند وجود ذلك المرجح

يجب وعند عدمه يمتنع فلم يكن العبد مختارا لا يقال هذا بعينه جار في

فعل الله تعالى فلا يكون مختارا لانا نقول ارادة العبد محدثة فافتقرت

الى ارادة اخرى يخلقها الله تعالى دفعا للتسلسل بخلاف ارادة الله تعالى

فانها

الاول

الثاني

الثالث

فانها قديمة الوجه الثاني لو وجد فعله اي العبد باختياره كان عالما

بتفاصيله اذ لو جاز كونه غير عالم بها لانسد علينا باب اثبات كونه عالما

بكل الموجودات لجواز ان يصدر عنه العالم بما فيه من الموجودات مع

عدم علمه بشيء منها وهو باطل ولان القصد الكلي لا يكفي لحصول الجزئي

لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السوا فليس حصول بعضها اولى من

بعض فلا بد فيه من القصد الجزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي واذا

كان عالما بتفاصيل فعله فيحيط علمه بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة

وعدد احيازها اي السكنات والتالي باطل لانه قد لا يشعر بها ولهم

ان يمنعوا بطلان التالي فان العبد عالم بتفاصيل افعاله لكن لم يبق العلم

التفصيلي على ذكره الوجه الثالث لو اختار العبد شيئا من افعاله وناقض

مراده مراد الله تعالى كان يريد تحريك جسم في زمن معين ويريد الله تسكينه

فيه لزم جمعهما اي النقيضين ان وقع مرادهما او رفعهما ان لم يقع شيء منهما

او الترجيح بلا مرجح ان وقع احدهما دون الاخر لا يقال يقع مراد الله ولا

يلزم الترجيح بلا مرجح فان قدرته اعم من قدرة العبد لانه قادر على ما

لا يقدر عليه العبد لانا نقول قدرته تعالى وان كانت اعم لكنها مع

قدرة العبد بالنسبة الى هذا المقدور المعين على سوا لان كلا منهما

مستقل بالتاثير فيه وفيه نظر لانهما وان تساويا بالنسبة الى هذا

المقدور لكنهما متفاوتتان في القوة والضعف فيرفع القوي الضعيف

فيقع مراد الله تعالى ولا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا هذا الوجه انما

يفيد اذا اراد العبد شيئا واراد الله نقيضه لا مطلقا احتجوا اي المعتزلة جمهورهم

على ان افعال العبد صادرة منه بقدرته واختياره بالمعقول والمنقول

ولكن لنا ان نقول على الاول وجوب الفعل مع الداعي لا ينافي الاختيار
اذ تمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة فقط وعلى الثاني
ان العلم تابع للمعلوم فلو كان موجبا لزم الدور وايضا
يوجب ان لا يكون الواجب مختارا صح

اما الاول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اي متمكنا من الفعل وتركه لقبح
تكليفه لانه حينئذ تكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات فيرتفع
المدح والذم والثواب والعقاب واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله
واجيب بانه اي قبح التكليف مشترك اذ الفعل المامور به عند استواء الدواعي
للفعل وتركه وعند مرجوحية داعيه اي الفعل المامور به ممتنع حصوله
وعند رجحانه واجب حصوله وعلى التقديرين لا يكون مقدورا للعبد
فيقبح تكليفه به وايضا الفعل المامور به ان كان معلوم الوقوع لله تعالى
وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع امتنع وقوعه فالقبح مشترك
ومع هذا اي ما ذكر من لزوم نفي اختيار العبد وكون افعاله كافعال الجمادات
لا نسلم قبح تكليفه وانما يلزم ان لو كانت افعاله تعالى معللة بالاغراض وليس
كذلك فانه تعالى مالك للامور كلها لا يسال عما يفعل وهم يسالون واما الثاني
وهو المنقول فاحتجاجهم به من وجوه اربعة الوجه الاول الايات التي
اضافت الافعال الى العباد والتي علقتها بمشيتهم فالايات المضيفة
كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله ان يتبعون الا
الظن وقوله حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله بل سولت لكم انفسكم وقوله
فطوعت له نفسه وقوله من يعمل سوءا يجز به وقوله كل امرئ بما كسب
رهين والايات المعلقة بمشيتهم لقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر وقوله اعملوا ما شئتم وقوله فمن شاء ذكره وقوله لمن شاء منكم ان
يتقدم او يتاخر وعورض هذا الوجه اي الاول بنحو قوله تعالى الله خالق
كل شيء وقوله والله خلقكم وما تعملون وقوله من يشا الله يضلله ومن
يشا يجعله على صراط مستقيم واجيب ثانيا بان الافعال انما تضاف

ويسند

ويسند حقيقة الى من قامت به لا الى من اوجدها وخلقها اذ القايم والقاعد
والاكل مثلا هو الانسان مثلا لا الله تعالى فلا تمسك لهم بالايات المضيفة
الوجه الثاني الايات المشتملة على الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب لهم اي
بسبب الافعال من الطاعات والمعاصي والايات المشتملة على المدح والذم
عليها كقوله تعالى اما الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات الماوى نزلا
بما كانوا يعملون واما الذين فسقوا فماواهم النار اولئك على هدى من ربهم
واولئك هم المفلحون اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة
وهي اكثر من ان تحصى واجيب عن هذا الوجه بان السعادة المقتضية للثواب
والمدح والشقاوة المقتضية للعقاب والذم كقوله تعالى فاما الذين شقوا
ففي النار الا يتبين جبلية اي فطرية للعبد كتبت له قبله اي قبل وجوده
لخبر السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه ولخبر خلق الله
الجنة وخلق لها اهلا وخلق النار وخلق لها اهلا خلقهم لها وهم في اصلاب
ابائهم والاعمال امارات اي علامات للسعادة والشقاوة وترتب الثواب
والعقاب عليها من حيث انها معرفات لا موجبات له الوجه الثالث اعتراف
الانبيا عليهم الصلاة والسلام بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن ادم ربنا
ظلمنا انفسنا وحكاية عن يونس سبحانك اني كنت من الظالمين وحكاية
عن موسى رب اني ظلمت نفسي فلو كانوا مجبورين لما اعترفوا بها بل اسندوها
الى الله تعالى وعورض هذا الوجه بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك
تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظايره كقوله من يشا الله يضلله ومن
يشا يجعله على صراط مستقيم وقوله من يرد الله ان يهديه يشرح صدره
للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقد يقال الجبا

ابهم انما اضافوا الذنوب لانفسهم رعاية لحسن الادب الوجه الرابع الايات الدالة على ان افعاله تعالى لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت فالاول كقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون والثاني كقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا مفهومه ان كل ما كان من عند الله لا اختلاف فيه والثالث كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فيلزم ان افعال العباد ليست افعاله تعالى واجيب عن ذلك بان كونه اى الفعل ظلما ليس داخلا في ماهية الفعل ولا صفة حقيقية له حتى يلزم من اتصاف افعال العباد به اتصاف افعاله تعالى به بل هو اعتبار يعرض لبعض الافعال بالنسبة الينا لصدوره ملكنا واستحقاقنا وذلك اى كون الفعل ظلما بالنسبة الينا لا يمنع صدور اصل الفعل عن البارى تعالى مجردا عن هذا الاعتبار ثم يعرض له هذا الاعتبار بالنسبة الينا واما نفي الاختلاف والتفاوت الواردين في التنزيل فهي اي فنفيهما عن القران وخلق السموات ~~والارض~~ لا عن غيرهما اذ الكلام فيهما اما الاول فلقوله تعالى افلا يتدبرون القران ولو كان الايه والمراد من الاختلاف التناقض واما الثاني فلقوله تعالى الذي خلق سبع سموات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت اى تعيب وارتفاع وانخفاض فيه ووضع الظاهر موضع المضمر تعظيما لخلق السموات والا فسائر افعاله مختلفة ومخلوقاته متفاوتة في الرتبة والسنة والزمان وغيرها واعلم ان اصحابنا الاشاعرة لما وجدوا تفرقة بين ما نزاوله اي نباشره من الافعال وبين ما نحسه من حركات الجمادات وذاهم

قايم

وبيانا لانه كمال رحمة يقتضي ايجادها على الوضع الكاين صح

[illegible]

قايم البرهان اى ويمنعهم وطردهم البرهان القايم على اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا جمعوا بينهما اى بين ما وجدوا من النفرقة البديهية وبين ذلك البرهان بل بين كون العبد مختارا وكونه غير مستقل بالايجاد فلا يلزم الجبر ولا القدر وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان العبد اذا صمم العزم على فعل طاعة او غيرها فالله تعالى يخلق ذلك الفعل فيه والقدرة عليه باجراء العادة فالعبد وان لم يكن موجد الافعال نفسه لكنه كالموجد لها وبذلك صح اضافتها اليه وتكليفه بها وهذا معنى الكسب ~~[illegible]~~ وهو اى القول بهذا ايضا مشكل لان تصميم العزم ايضا فعل مخلوق لله تعالى واقع بقدرته فلا مدخل للعبد فيه ويعود المحذور ولصعوبة هذا المقام اي مسئلة خلق الاعمال انكر السلف على الناظرين فيه لانه يودي الى القول بالتشريك او الى رفع التكليف ولك ان تقول انما يودي الى الاول لو قلنا بان العبد موجد لافعاله ونحن لا نقول بذلك المسيلة الثامنة انه تعالى مريد عندنا للكائنات كلها من الخير والشر والايمان والكفر وغيرها صح وارادته تابعة لعلمه فكل ما علم وقوعه علم وقوعه لا يريد وقوعه خلافا للمعتزلة في قولهم انه يريد الخير ولا يريد الشر فالارادة عندهم توافق الامر اى كل ما امور به مراد لا غير وانما قلنا انه مريد للكل لانه موجد الكل او مبدعه بالاختيار كما مر وموجد الشي بالاختيار مريد له فالله تعالى مريد للكل ولانه تعالى علم ممن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجوده اى وجود ايمانه والا اى ولو جاز وجوده فلا تتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا فثبت ان كل ما لا يريده لا يقع وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما يقع

الاول كون تلك الحالة الزايدة بقدرة العبد وعلى الثاني يقع الفعل الواقع بقدرة الله الذي هو مقارن لقدرة العبد ومتعلق بها التاثير بها صح

والى الثاني بانه لا فعل له اصلا صح

فهو مريد له وهو المطلوب [illegible] لان امتناع ايمانه انما هو
بالنظر الى علمه تعالى لا بالنظر الى ذاته [illegible]
[illegible]

احتجت المعتزلة على انه تعالى غير مريد لكل الكائنات بوجوه اربعة

الاول ان الكفر غير مامور به اتفاقا فلا يكون مرادا اذ الارادة
كما علم بالاستقراء مدلول الامر او ملزومه فاذا انتفى الامر انتفت الارادة
ووجهه في الاول ظاهر وفي الثاني انه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء
الملزوم فثبت ان الكفر لا يكون مرادا له تعالى الوجه الثاني لو كان
الكفر مرادا له لكان واقعا بقضائه ولو كان واقعا بقضائه لوجب الرضى به
لوجوب الرضى بقضائه تعالى والتالي باطل اذ الرضى بالكفر كفر فلا
يكون الكفر مرادا له تعالى الوجه الثالث انه اي الكفر لو كان مرادا
له تعالى لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع
والتالي باطل بالاجماع فلا يكون الكفر مرادا له تعالى الوجه الرابع قوله
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فانه يدل على انه تعالى لا يريد الكفر اذ
لو اراده لرضي به وذلك لان الرضى هو الارادة واجيب عن الوجه
الاول بان الامر ينفك عن الارادة كامر المختبر لعبده مثلا كان ظن انه
يشرب الخمر وهو ينكره ثم اراد ان يختبره فقال له اشرب الخمر فقد امره
بشربها ولا يريده فلا [illegible] الارادة وفيه نظر لان تحقق
الامر بدون الارادة لا يدل على انها لا يستلزمه اذ اللازم قد يتحقق
بدون الملزوم وعن الثاني بان الرضى انما يجب بالقضاء دون
المقضي والكفر مقضي لا قضاء وعن الثالث بان الطاعة موافقة الامر
لا موافقة المراد وتحصيله وهو اي الامر غير الارادة لما مر من جواز

وبان رضى العباد بالكفر كفر لا رضى المعبود صح

الاول ٥ — الثاني ٥ — الثالث ٥ — الرابع ٥ — قدم — الامر صح

انفكاكه

انفكاكه عنه وعن الثالث ايضا ان الكفر لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا
بكفره وعن الرابع بان الرضى من الله تعالى ليس هو الارادة المطلقة
بل هو ارادة الثواب وايصالها الى العباد او ترك الاعتراض على سبيل منع الخلو
فمعنى قوله ولا يرضى لعباده الكفر انه لا يريد الثواب للعباد لكفرهم
او لا يترك الاعتراض على كفرهم فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض
وهذا المعنى لا ينافي ارادته تعالى للكفر اذ المعنى الاول اخص من الارادة
والثاني مباين لها فلا يلزم من نفيهما نفيها وقالت الحكماء في كيفية وقوع الشر
في قضائه تعالى الموجود اما خير محض كالملائكة التي سموها بالعقول وكالافلاك
او الخير فيه غالب كموجودات عالم الكون والفساد كالنار فانها وان كان
فيها شر من حيث انه يتاذى بها حيوان او يحترق بها متاع لكن نفعها اكثر من
شرها بكثير وحينئذ فنقول المقتضي بالذات خير والشر واقع بالتبع واما
الشر المحض او المساوي له فلا توجد كما علم ذلك بالاستقراء [illegible]
[illegible]
[illegible] والحكمة الالهية كما اقتضت وجود
الخير المحض اقتضت وجود ما خيره اكثر من شره فان ترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر
الذي به صلاح العالم لئلا تتهدم به دور معدودة ولهذا قد
يجب قطع عضو لسلامة الباقي المسئلة الثالثة في التحسين والتقبيح
اي الحكم بالحسن والقبح لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى لا في افعاله
لاتفاق اهل العلم على انها لا تتصف بالقبح لكونه نقصا وهو عليه
محال ولا في افعال العباد فانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما
يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله لما سيجيء واما بالنسبة

وقال وفي نسخة صح

والشر المحض [illegible] صح

والنافع اكثر [illegible]

الثالثة ٥

الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا وهو الحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك
وهو الواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف فالحكم للشرع لا للعقل
وقالت المعتزلة القبيح قبيح اي هو القبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته
او لصفة قايمة به لازمة له فيقبح صدور القبيح من الله تعالى كما
يقبح صدوره منا لا افتقار للذات او ما لا ينفك عنها لا يزول عنها وكذا الحسن
هو الحسن في نفسه وحسنه لذاته او لصفة قايمة به ثم ان منهما اي من القبيح
والحسن لذاته او لصفة قايمة به ثم ان منهما ما يستبد اي يستقل العقل
بدركه اي ادراكه اما ضرورة كالانقاذ الغريق وقبح الظلم او استدلالا
كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع ولذلك اي ولكون العقل
يستبد بدرك الحسن والقبح فيما ذكر يحكم بهما المتدين اي المتمسك بكتاب
ودين وغيره اي غير المتدين كالبراهمة المنكرين للنبوة فلو كان الحكم في
ذلك بالشرع لما حكم بهما غيره ومنهما اي من القبيح والحسن ما ليس كذلك
اي لا يستبد العقل بدركه لا ضرورة ولا استدلالا كحسن صوم اخر
يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فان العقل لا يستبد بدرك
حسن الاول وقبح الثاني بل يتوقف على ورود الشرع قلنا المراد بالحسن والقبيح
ان كان هو ما يكون صفة كمال كالعلم والجود او صفة نقص كالجهل والبخل او
ما يكون ملايما للطبع كاللذة او منافرا له كالالم ويعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة فلا خلاف في كونهما عقليين اذ لا حاجة في معرفة الكمال والنقص
والملايمة والمنافرة الى الشرع وان كان المراد بهما ما يتعلق به في الاجل
ثواب او عقاب فالعقل لا مجال له فيه اي في ادراكه بل هو حكم الشرع
المحض كيف لا يكون كذلك وقد بان في مسالة خلق الاعمال ان العبد غير
مختار في فعله ولا مستقل بتحصيله فما يصدر عنه لا يوصف بحسن او

قبح

قبح عقلا ولانه لو كان حسن العقل وقبحه لذاته او لصفة قايمة بذاته
لا ينفكا عنه والتالي باطل فان الصدق مع حسنه قد يقبح والكذب
مع قبحه قد يحسن المسالة الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شي لو وجب
عليه لحكم حاكم عليه واذ لا حاكم عليه تعالى فلا يجب عليه شي ولانه لو وجب
عليه شي فاما ان يستوجب الذم بتركه او لا فان لم يستوجب الذم بتركه
لم يتحقق الوجوب اذ الواجب ما يذم بتركه وان استوجب بتركه كان ناقصا
لذاته مستكملا بفعله الذي وجب عليه وهو محال عليه تعالى والمعتزلة
اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف وهو عندهم ان يفعل الله تعالى
ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية كبعثة الانبيا فان الناس
معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فقيل ردا عليهم هذا التقرب
الذي اوجبتم سببه على الله تعالى يمكنه تعالى ان يفعله ابتدا من غير
وسط وسبب فيكون الوسط الذي هو اللطف عبثا فلا يكون واجبا واللطف
عندنا خلق قدرة الطاعة ضد الخذلان وهو خلق قدرة المعصية
ومنها الثواب على الطاعات وهو عندهم نفع مستحق مقترن بالتعظيم فقيل
ردا عليهم تلك الاعمال اي الطاعات لا تكافي اي تقابل النعم السابقة
منه على العبد وهي لا تحصى فكيف تقتضي مكافاة لاخرى ومنها العقاب
على الكباير قبل التوبة فاوجبوه عليه تعالى زجرا عن ارتكاب الكباير
وقالوا في ترك العقاب عليها تسوية بين المطيع والعاصي فقيل ردا عليهم
هو اي العقاب حقه تعالى فله عفوه اذ ليس له في استيفائه نفع ولا
في اسقاطه ضرر فلا يكون واجبا ولزوم التسوية ممنوع اذ
للمطيع درجات لا تكون للعاصي ومنها ان يفعل الاصلح لعباده

في الدنيا فقيل ردا عليهم لو كان الاصلح واجبا عليه تعالى لما خلق الكافر الفقير اذ الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يعذب في الدارين ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا لعلمه بقبحه واستغنائه عنه اي عن الاتيان به قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك القياس في المسئلة السابقة حيث قال لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى

الخامسة

المسئلة الخامسة ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض خلافا للمعتزلة وبعض الفقهاء لوجوه ثلاثة والغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل كاللذة وترك الالم

الاول

الوجه الاول انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو الغرض لان تحصيل الغرض بالنسبة اليه تعالى يكون اولى من عدمه فيكون كماله به وهو اي كونه ناقصا لذاته مستكملا بغيره محال لا يقال انما يلزم هذا لو كان الغرض راجعا اليه تعالى وليس كذلك اذ غرضه تحصيل مصلحة العبد لانا نقول هذا باطل لان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون غرضا له داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح والا اي وان لم يستويا بالنسبة اليه بل كان فعله بالنسبة اليه اولى من تركه لزم الاستكمال المحال

الثاني

الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء من غير وسط مقدور لله تعالى لا محالة فيجعلها غايات بتوسط الافعال عبث وهو ينافي الغرض لان العبث فعل الشيء بلا غرض فتعليل افعاله بالغرض يؤدي الى نفي الغرض وهو محال فلا يكون افعاله معللة بالاغراض

الوجه الثالث لو كان فعله تعالى معللا بالغرض فحينئذ الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبله اي قبل وقتها لزم ان يكون اي يوجد ذلك الحادث

حينئذ

حينئذ اي قبل ذلك ولزم ان لا يكون هذا الغرض غرض هذا الحادث لان غرض الشيء لا يوجد في الخارج قبل ذلك الشيء ضرورة وان وجد معه وقته اي في وقته عاد الكلام في اختصاصه اي الغرض به اي بوقته بان يقال الغرض من حدوث هذا الغرض في هذا الوقت اما ان يوجد قبله او فيه والاول باطل ضرورة والثاني ان استند الى غرض اخر لا الى نهاية لزم التسلسل او لم يستند الى اخر لزم التنزيه عن الغرض وهو المطلوب واتفقت المعتزلة على ان افعاله واحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد لان ما لا غرض فيه عبث وهو على الحكيم محال واجيب بان العبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره فلا بد من تصويره اولا وتقريره اي تقرير امتناعه عليه تعالى ثانيا حتى ينظر في صحته وفساده واعلم ان كلا من الدليلين الاولين يدل على عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا بغرض والثالث يدل على سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك غير لازم في كل فعل من افعاله والاوجه ان افعاله معللة بالحكم والمصالح تفضلا واحسانا كما قال في المنهاج انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد تفضلا واحسانا فيكون الفرق بين مذهبي الاشاعرة والمعتزلة ان الاشاعرة قالوا بذلك على وجه التفضل والاحسان والمعتزلة قالوا به على وجه الوجوب

السادسة

المسئلة السادسة قالت المعتزلة بعد قولهم ان افعاله معللة بالاغراض والمصالح الغرض من التكليف بالطاعات التعريض لاستحقاق التعظيم اي جعل المكلف في معرض ان يستحق التعظيم

بالثواب فان التفضل به اى بتعظيمه من غير ان يستحق التعظيم قبيح
عليه تعالى فعلم ان التعريض للثواب والتمكين من اكتساب السعادة
الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف وان قوتها الفاسق على نفسه
بجمعه قلنا مبناه اى هذا الكلام على القول بالحسن والقبح العقليين
في افعاله وقد ابطلناه ومع ذلك اى القول بهما فالتفضل بالتعظيم انما يقبح
ممن يتصور له النفع والضر والله تعالى منزه عنهما فلا يقبح منه ذلك في
كيف وقد تفضل بما لا يحصى من النعم ومع تسليم قبح ذلك مطلقا فاستحقاق
التعظيم بالثواب لا يتوقف على الاعمال الشاقة اذ التلفظ بكلمتي
الشهادة اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ
بهما اعظم واحتج منكروا التكليف وهم طائفة من منكري البعثة
بان العبد مجبر في افعاله لما مر فيقبح تكليفه كما يقبح تكليف الجمادات
ولانه اي التكليف ان عرى اي خلى عن الغرض كان عبثا فيقبح من الله
تعالى الاتيان به وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له تعالى لتعاليه
عنه ولا لغيره فانه تعالى قادر على تحصيله ابتداء من غير توسط تكليف
فيضيع التكليف لانه حينئذ عبث واجيب بان حاصل التكليف شيئان
احدهما ايذان اي اعلام من الحق تعالى الى الخلق بنزول الثواب بواسطة
الاتيان بالمكلف به وحلول العقاب بواسطة ترك الاتيان بذلك على
اهل الجنة والنار تعالى عن نزول و ثانيهما فرقان بضم الفاء اى فرق وظهور
بين السعداء والاشقياء وايضا التكليف حكمه تعالى وحكمه لا تطلب
لميته ولا يسأل عن لميته وهو تعالى يعترض على من اراد ولا يعترض
عليه بان يقال مثلا لم خصصت هذا بالثواب وهذا بالعقاب

وفي نسخة العذاب صح

ويسأل

ويسأل عن غيره ولا يسأل عنه كما قال تعالى لا يسأل عما يفعل وهم
يسألون فالحكم له تعالى الكتاب الثالث في النبوات
وما يتعلق بها من الحشر والجزاء والشفاعة وغيرها وفيه ثلاثة ابواب
الباب الاول في النبوة وفيه مباحث ستة المبحث الاول
في احتياج الانسان الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو انسان اوحي
اليه بشرع وان لم يؤمر بتبليغه فان امر به فرسول ايضا وقيل غير ذلك
ولفظه بالهمز من النبأ اى الخبر لان النبي مخبر عن الله وبلا همز وهو
الاكثر قيل انه مخفف المهموز بقلب همزته ياء وقيل انه الاصل من النبوة
بفتح النون وسكون الباء اى الرفعة لان النبي مرفوع الرتبة
على غيره من الخلق وقيل انه من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة
الى الحق وبيان الحاجة الى النبي على منهج حكماء الاسلام انه لما لم يكن
الانسان بحيث يستقل بامر نفسه وكان امر معاشه من غذاء او لباس
ومسكن وغيرها لا يتم الا بمشاركة شخص اخر من ابناء جنسه اى نوعه
ومعارضة اى ولا يتم ايضا الا بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما
عمله الاخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل صاحبه بازاء ما اعطاه الاخر
او عمله له تجريان بينهما فيما يعن اى يعرض لهما مما يتوقف عليه صلاح
الشخص او النوع وهذا معنى قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن

كتدبير المنزل صح

هو الاجتماع الذي يتيسر معه المعارضة والمعاوضة والمعاملة اى
لما كان الانسان مدنيا بالطبع احتاج الى عدل يحفظه شرع لغرضه شارع
اذ العدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كان له قوانين
كلية تحفظه وهي الشرع والشرع لا بد له من شارع يفرضه ويقيمه
على الوجه الذي ينبغي وذلك الشارع يمتاز عن غيره بما ذكره المصنف

بلغ مقابلة

بقوله يختص بايات ظاهرة ومعجزات باهرة دالة على ان ما شرعه
من عند الله تعالى تدعو تلك الايات والمعجزات الناس الى طاعته
وتحثهم على اجابته وتصديقه في مقالته [illegible]
يوعد اي [illegible] الشارع
المسيء على اساءته بالعقاب ويعد المطيع لطاعته بالثواب والشارع
الموصوف بما ذكر هو النبي صلى الله عليه وسلم فالانسان محتاج الى
النبي وهو المطلوب المبحث الثاني في امكان المعجزات المعجزة ماخوذة
من العجز ضد القدرة والاعجاز حقيقة اثبات العجز استعير لاظهاره
ثم لسببه وجعل اسما له فالتاء في المعجزة لنقلها من الوصفية الى الاسمية
او للمبالغة وهي عرفا امر خارق للعادة من ترك المعتاد او فعل لغيره
مقرون بالتحدي اي بطلب كان يقول النبي صلى الله عليه وسلم لامته
ان لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل هذا الفعل مع عدم المعارضة لعجزهم عنها
فخرج بالخارق غيره وبالمقرون بالتحدي غيره كالكرامة وبعدم
المعارضة السحر والشعبذة ونحوهما والقيدان الاخيران ساقطان
من بعض النسخ وترك المعتاد مثل ان يمسك النبي صلى الله عليه وسلم
عن القوت مدة غير معتادة وهو مع ذلك محفوظ الحياة وهذا جائز لانجذاب
النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية الطبيعية فوقفت
تلك القوى عن افعالها كالهضم والشهوة والتغذية فلم يتحلل منه اي من
النبي ما يتحلل من غيره فاستغنى في تلك المدة عن البدل اي الغذاء الذي
هو بدل ما يتحلل كما ان المريض بالامراض الحادة لما اشتغلت قواه
الطبيعية عن تحريك المواد الاصلية المحمودة وتحليلها بتحليل المواد الردية
والاخلاط الفاسدة لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثلها بالنصب

المعارضة

ولو بالاشارة صح

اي النفس صح

اي مثل ذلك الانقطاع عنه في هذه الحالة هلك وهو مع ذلك
محفوظ الحياة واذا جاز هذا في ذاك ففيما هنا اولى لان النفس
هنا كاملة لعدم تغير المزاج واليه الاشارة في قوله عليه السلام
حين نهى عن الوصال وقيل له كيف تنهى عنه وانت تصل اني لست
كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني اي يعطيني ما يسد مسد طعامي
وشرابي من القوة وفعل غير المعتاد ذكره اما لساني او غيره فالاول
مثل ان يخبر النبي عن الغيب ان يقع لمن في اليقظة ما يقع له ولغيره
في النوم من الفراغ عن الاشتغال بتصرف البدن فيتصل نفسه
لقوتها وتناهيها عن الشواغل البدنية والكدورات البشرية بالملائكة
العظام اي الجواهر الشريفة الروحانية التي فيها صور الموجودات
كلها فينتقش نفسه بما فيها اي في تلك الملائكة العظام من صور
الجزئيات الواقعة في عالمنا هذا كانطباع الصورة التي في مراة اخرى
تقابلها من غير حجاب بينهما فتدرك نفسه ما من المعينات فانها اي
تلك الجواهر الروحانية اسباب وعلل لوجودها اي تلك الصور
مدركة لذواتها اي لذوات تلك الصور ولما يتوقف عليها من الحوادث
اللاحقة المحتاجة الى الحوادث السابقة واذا انتقشت النفس
بصور تلك الجزئيات فتنتقل تلك الصور منها اي من النفس
الى القوة المتخيلة ومنها اي ثم تنتقل من القوة المتخيلة الى الحس المشترك
الذي هو لوح النقش واذا تمكن فيه النقش صار في حكم المشاهد
فيرى كالمشاهد المحسوس وهو الوحي عند الحكماء وربما تعلو النفس
ويشتد هذا الاتصال فيسمع كلاما منظوما من مشاهد يخاطبه
وهو الملك وينبغي ان يكون نزول الكتب الالهية من هذا الوجه

اي صح

اي لاجل قوتها صح

بالنون صح في مراة

مما عند تلك الملائكة [illegible] صح

اي صح

الذي ينزل بالوحي صح

لاستحالة نزول العقول وتكلم بكلام صح

والثاني ما ذكره بقوله او مثل ان يفعل النبي ما لا يفي به منة امثاله
بضم الميم وتشديد النون اي قوتهم مثل ان يمنع الماء عن جريانه كما
اتفق لموسى عليه الصلاة والسلام في انفلاق البحر له باشارته
او يتفجر الماء من خلال اصابعه وبنانه اي اطراف اصابعه كما اتفق
لنبينا صلى الله عليه وسلم وذلك الاقتدار والتمكن من ذلك بان يسلطه
الله على مادة الكائنات وهيولى العنصريات فيتصرف فيها بان اله
صورة وايجاد اخرى كما يتصرف في اجزاء بدنه لا سيما فيما اي عنصر يناسب
من اجزاء العناصر ويشاركه في طبيعته لانه اقدر على التصرف في ذلك
العنصر منه في عنصر اخر فيفعل فيه ما يشاء بل ربما يشتد قوته فيتمكن
من التصرف في عالم الافلاك كانشقاق القمر واحتباس الشمس عن المسير
باشارته هذا اي ما ذكر من طريق اثبات النبوة وامكان المعجزة
على راي الحكماء واما على راينا معاشر الاشاعرة فلا نحتاج الى هذا التطويل
والحيود عن استقامة السبيل فالله سبحانه قادر على جميع
الممكنات فاعل بالاختيار يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة
وارسال الملك اليه وانزال الكتب السماوية عليه كما قال تعالى
يختص برحمته من يشاء هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم الى ذو الفضل
العظيم المبحث الثالث في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم
والذي يدل عليها انه عليه السلام ادعى النبوة ويثبت ذلك بالتواتر
والاجماع واظهر المعجزة على وفق دعواه لانه اتى بالقرآن وتحدى به
العرب اي طلب معارضته منهم كما قال تعالى وان كنتم في ريب مما
نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات
ولم يعارض مع كثرتهم وتوفر دواعيهم على معارضته القرآن ما له

بل عجزوا عن معارضته كما قال تعالى قل لئن اجتمعت
الانس والجن الاية فلذلك اعرضوا عن المعارضة واقبلوا على المبارزة
والمحاربة ولانه صلى الله عليه وسلم اخبر عن المغيبات وذلك قسمان قسم
يتعلق بالمستقبل وقسم يتعلق بالماضي والاول في القرآن وفي الاخبار
كقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون
وكان كذلك وقوله تعالى خطابا لنبينا ان الذي فرض عليك القرآن
لرادك الى معاد اي مكة سميت معادا لان معاد الرجل بلده لانه يطوف
في البلاد ويعود اليه وكان كذلك وقوله تعالى خطابا لنبينا قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون الى قوم الاية وكان كذلك لان المراد بالقوم
عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر رضي الله عنه المخلفين الى
قتالهم وهم قوم ابو بارسند يد وعند بعضهم ... وقد دعا
علي رضي الله عنه الى قتالهم وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم
وعملوا الصالحات الاية وكان كذلك وقوله عليه السلام الخلافة
بعدي ثلاثون سنة وكانت خلافة الخلفاء الراشدين هذه المدة
وقوله اقتدوا باللذين من بعدي اي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقد
اقتدى بهما المؤمنون بعد النبي صلى الله عليه وسلم وقوله لعمار هو
ابن ياسر تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين في حرب البغاة
مع علي رضي الله عنه وقوله لعباس حين اسر وطلب منه الفداء لنفسه
ولابن اخيه عقيل بن ابي طالب واعجز العباس نفسه عن الفداء اين المال
الذي وضعته بمكة عند زوجتك ام الفضل وليس معكما احد
وقلت لها ان اصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس
والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله فاسلم هو

وعقيل واخباره عن موت النجاشي ملك الحبشة فانه صلى الله عليه وسلم
نعاه في اليوم الذي مات فيه وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي
وخرج بهم الى المصلى فكبر بهم اربع تكبيرات ثم شاعت الاخبار بانه مات
في ذلك اليوم واخباره عن ما يحدث من الفتن والعلامات اي اشراط
الساعة كما في بغداد لخبر ينزل ناس من امتي بغائط يسمونه البصرة ويكون
عند نهر يقال له الدجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها من امصار المسلمين
فاذا كان في اخر الزمان جاء قوم عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا
على شط النهر فيتفرق اهلها ثلاث فرق فرقة يأخذون اذناب البقر
في البرية وهلكوا وفرقة يأخذون لانفسهم وهلكوا وفرقة يجعلون
ذراريهم وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان كذلك واخباره
عن نار بصرى مدينة بالشام [illegible] لخبر لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من
ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كذلك في سنة اربع وخمسين
وستماية والقسم الثاني وهو ما يتعلق بالماضي كاخباره عن ما كان من اقاصيص
الاولين كقصة موسى وهرون مع فرعون وقصة يوسف واخوته وقصة
ابرهيم ونوح مع انه صلى الله عليه وسلم ما طالع كتابا ولا استفاده من انسان
فلا يكون الا من الوحي ونقل عنه معجزات عقلية كبلوغه هذا المبلغ العظيم
من الحكم النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته والحكم العملية كالعلم
بالاخلاق الجميلة وتدبير المنزل وسياسة المدن لعمه بلا تعلم من احد
ولا ممارسة لكتاب وهذا من اجل الامور الخارقة للعادة ونقل عنه
معجزات اخر حسية كانشقاق القمر روي ان اهل مكة سألوه ان يريهم
اية فاراهم القمر شقتين حتى راوا حراء بينهما وتسليم الحجر عليه لخبر
اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث ونبوع الماء من بين

اصابعه

اصابعه قال جابر رضي الله عنه عطش الناس يوم الحديبية وكان
بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ركوة يتوضأ منها فاقبل الناس
نحوه وقالوا يا رسول الله ليس عندنا ما نتوضأ به ونشرب الا ما في ركوتك
فوضع يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون فشربنا
وتوضأنا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة
وحنين الجذع قال جابر رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا
خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد فلما وضع له المنبر واستوى
عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل
صلى الله عليه وسلم وضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى
استقرت وشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف قال يعلى بن مرة
رضي الله عنه بينما نحن نسير مع النبي صلى الله عليه وسلم اذ مررنا ببعير يسنى
عليه فلما راه البعير جرجر اي صوت فوضع جرانه وهو مقدم عنقه
فوقف صلى الله عليه وسلم فقال اين صاحب هذا البعير فجاء فقال
له بعنيه فقال بل نهبه لك يا نبي الله فانه لاهل بيت ما لهم معيشة
غيره قال اما اذ ذكرت هذا فانه شكا كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا
اليه وشهادة الشاة المسمومة روي جابر ان يهودية من اهل خيبر
سمت شاة مصليه ثم اهدتها الى النبي صلى الله عليه وسلم فاخذ الذراع
فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقالت له لا تاكلني يا نبي الله
فاني مسمومة فقال صلى الله عليه وسلم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية
فدعاها فقال لها اسممت هذه الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتني
هذه يعني الذراع فقالت نعم قال وما اردت بذلك قالت قلت
ان كان نبيا حقا فلن يضره وان كان غير نبي استرحنا منه فعفى عنها

ولم يعاقبهم الى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب دلايل النبوة
وهي وان لم يتواتر كل واحد منها فالمشترك بينها وهو الاعجاز متواتر
كشجاعة علي وسخاوة حاتم فثبت انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة
واظهر المعجزة على وفق دعواه فيكون نبيا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم
وقال اني رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة على وفق دعواه
فقال الرجل ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك وقم
من مقامك او افعل كذا وكذا ففعل ما طلبه منه علم بالضرورة صدقه
اي في دعوى الرسالة وايضا لجميع سيره وصفاته المتواترة كملازمة
الصدق والامانة بحيث لم يسمع منه كذب قط والاعراض عن الدنيا
بالكلية مع اقتداره عليها حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة
والرياسة ليترك دعوى النبوة فلم يلتفت اليهم والسخاوة في الغاية
حتى عوتب عليها بقوله تعالى ولا تبسطها كل البسط والشجاعة الى حد
لم يفر قط من احد وان عظم الرعب اي الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب
لانه كان واثقا بوعد الله تعالى بقوله والله يعصمك من
الناس والفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطبا من العرب العربا كما
قال اوتيت جوامع الكلم والمصاقع جمع مصقع وهو البليغ والاصرار
على الدعوى اي الثبات على دعوى النبوة مع ما يركب من المتاعب والمشاق
كما قال ما اوذي نبي مثل ما اوذيت فصبر على ذلك من غير فتور كما صبر
اولوا العزم والترفع عن الاغنيا والتواضع مع الفقرا والمساكين
لا يكون خبر جميع اي لجميع هذه الصفات العظيمة لا يكون الا للانبيا
واستقصا صفاته مذكور في المطولات وقالت البراهمة وهم طايفة
من الهند اصحاب برهام الهندي لا حاجة الى بعثة الرسل اذ كل

ما حسنه

ما حسنه العقل اي علم به حسنه فمقبول يفعل وكل ما قبحه العقل
فمردود لا يفعل وكل ما توقف فيه العقل فلم يجزم بحسنه ولا قبحه فيستحسن
عند الحاجة اليه ويستقبح عند الاستغنا عنه لما تقرر في العقول
ان كل ما ينتفع به الانسان وكان محتاجا اليه فحسن يجوز الانتفاع به للحاجة
الناجزة فلا يعارضها الاحتمال وكل ما لا يحتاج اليه فقبيح لا يجوز الانتفاع
به احتياطا فاذن في العقل مندوحة اي سعة واستغنا عن النبي صلى الله
عليه وسلم قلنا هذا مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناها
ولو سلمنا فلا نسلم الاستغنا عن النبي بل لبعثة الرسل فوايد لا تحصى
منها ان تقرر الحجة العقلية الدالة على ذاته تعالى وتؤكدها بالنقل لتقطع
عذر المكلف من كل وجه كما قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا
رسولا فنتبع اياتك وان تزيل اي تزيل الشبهة التي يتصعب رفعها على العقل
وترشد الى ما توقف العقل فيه [illegible] كبعث الاموات واحوال
الجنة والنار وساير السمعيات ومنها ان تبين حسن ما توقف العقل في حسنه
وقبحه كحسن الاشتغال بالطاعات فان العقل لا يستقل بدركه لانه
من حيث انه تصرف في ملك الله بغير اذنه قبيح ومن حيث انه يؤدي
تركها الى التعذيب حسن ومنها ان تفصل ما حسنه العقل اجمالا
بان تبين ماهية الطاعة وكميتها وكيفيتها على التفصيل ليحصل به قطع
عذر المكلف من كل وجه كما قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل ومنها ان تعين وظايف الطاعات والعبادات المذكرة
للمعبود المكررة في اوقات متتالية كالصلاة والحج لاستحفاظ التذكر

اي لاجل استحفاظه

للعبود وعزها اى وعيرالطاعات المزكورة كالزكاة وصلة الرحم
وبر الوالدين ومنها ان تشرع قواعد العدل المقيم لحياة النوع كامر في
بيان الاحتياج الى النبى على طريق الحكما ومنها ان تعلم الصناعات الضرورية
والنافعة المكملة لامر المعاش كغزل ونسج وخياطة وبنا وخبز وطحن من
غير خطر وتعب اذ في التجربة خطر عظيم ومنها ان تعلم منافع الادوية
المخلوقة في الارض من كونها نافعة في بعض الامراض ضارة في بعضها الى غير
ذلك مما هو مذكور في الكتب الطبية وان تعلم خصايص الكواكب الثابتة
والسيارة واحوالها التى لا تحصل العلم بها الا بتجربة متطاولة لا تفي بها الاعمار
البشرية وايضا بتقدير تسليم ان في العقل كفاية فالعقول متفاوتة في
الكمال والكامل نادر واذا تقرر ذلك فالعقول متفاوتة فلا بد للناس
من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم كما روى كلموا الناس
على قدر عقولهم قالت اليهود لو كان محمد نبيا لكان صادقا في جميع اقواله
والتالى باطل لان من اقواله ان شريعة موسى منسوخة وذلك باطل
لانه لا يخلو اما ان يكون في شرع موسى عليه الصلاة والسلام انه سينسخ
او لا يكون فيه ذلك فان كان فيه انه سينسخ لزم ان يتواتر ويشتهر كاصل
دينه لكنه لم يتواتر ولم يشتهر والا لما امكن اليهود انكاره وان لم يكن
فيه انه سينسخ فان كان فيه ما يدل على دوامه امتنع نسخه والا لزم
الكذب في كلامه تعالى **وجواز نسخ شريعة محمد عليه السلام** وان لم
يكن فيه ما يدل على دوامه لم يتكرر شرعه فلم يثبت غير مرة لان الامر المطلق
لا يفيد وجوب الفعل الا مرة والتالى باطل لان شرع موسى كان ثابتا الى
بعثة عيسى اتفاقا فان شرعه غير منسوخ فلا يثبت نبوة محمد فلنا كان فيه

منهام

[illegible]

١٥٨

[illegible]

اى في شرع موسى ما يشعر بنسخه ولم يتواتر كما تواتر اصل دينه اذ لم يتوفر
الدواعى على نقله توفرها على نقل اصله اى اصل دينه لجواز ان يكون
توفرها على نقل الاصل اتم من توفرها على نقل كيفيته او كان فيه ما يدل
على الدوام ظاهرا لا قطعا فلا يمتنع النسخ اذا امتناعه ذا يرجع القطع وانما
ذكره بلفظ الدوام ليدل على طول المكث او ليلا يضعف
المبحث الرابع في عصمة الانبيا **عليهم الصلاة والسلام** اتفق الجمهور
على عصمتهم عن الكفر والمعاصى بعد الوحى والفضيلة من الخوارج جوزوا
عليهم المعاصى واعتقدوا ان كل معصية كفر وقوم آخرون وهم الرافضة
من الشيعة وسموا بالامامية والاثنا عشرية جوزوا عليهم الكفر تقية
اي خوفا من القتل عند الاصرار على الايمان بل اوجبوه لان في تركه القاء
النفس في التهلكة وذلك حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
ومنع قولهم بانه لو جاز ذلك اى اظهار الكفر عند خوف القتل لكان اولى
الاوقات به وقت اظهار الدعوى للنبوة لان انكار الخلق وارادتهم
قتل مدعيها في ذلك الوقت اشد واقوى فيؤدى اظهار الكفر فيه الى
اخفا الدين بالكلية وهو باطل والحشوية بفتح الشين واسكانها جوزوا
عليهم الاقدام على الكباير عمدا فالصغاير اولى بالجواز لان الاصل عدم
الامتناع وقوم منعوا ان يتعمدوها وجوزوا قاسهوا وجوزوا تعمد الصغاير
واصحابنا الاشاعرة منعوا الكباير مطلقا اي عمدا او سهوا وجوزوا الصغاير
سهوا لا عمدا لنا على ذلك انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب علينا
اتباعهم فيه لقوله تعالى واتبعوه والتالى باطل اذ اتباع الكافر والمذنب
حرام وانه لو صدر عنهم كفر او ذنب لكانوا معذبين باشد العذاب

الرابع

لان من كان احتمال كان صدور الذنب عنه اخس فيكون استحقاقه للذم
والعذاب اقوى كما اوعدنساءه صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى يا نساء
النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكما
زاد الله تعالى في حدود الاحرار على حدود العبيد وذلك لان الكمال في
نساء النبي وفي الاحرار اكثر وانه لو صدر عنهم كفر او ذنب كانوا من
حزب الشيطان لانهم يفعلون ما اراده فيكونون خاسرين لقوله تعالى
الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وانه لو صدر عنهم ذلك لم تقبل شهادتهم
لكونهم فاسقين لكنهم مقبولو الشهادة اجماعا وانه لو صدر عنهم ذلك
استوجبوا الذم والايذاء لوجوب زجر المذنب لكن ذم الانبياء وايذاؤهم
حرام وكيف لا وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والآخرة وانه لو صدر عنهم ذلك لانعزلوا عن النبوة
لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين وانعزال الانبياء عن النبوة باطل اجماعا لا يقال [illegible]
العهد الذي لا يصل الى الظالم عهد الامامة لقوله تعالى في صدر
الآية خطابا لابرهيم اني جاعلك للناس اماما لانه ممنوع اذ الكلام
في النبوة لانه تعالى جعل ابرهيم نبيا وعبر عن النبوة بالامامة لان
النبي امام الامة وان سلم ان المراد عهد الامامة فعهد النبوة بذلك
اي بان لا يصل الى الظالم اولى لانه اعلا درجة من عهد الامامة
فثبت بذلك وان كان في بعضه ما فيه انه لا يجوز ان يصدر عنهم كفر
ولا ذنب واما قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك ونحوهما من الآيات والاخبار فمحمول على ترك الاولى

واما نحو

وهو ليس بذنب بل هو حسنات الابرار سيئات المقربين واما واقعة
آدم من اكله من الشجرة وقوله تعالى فيه وعصى آدم ربه فغوى فانها
كانت قبل نبوته اذ لم يكن له حينئذ امة ولا يعقل نبي بلا امة ولقوله
تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى فان ثم لكونها للتراخي تدل على
ان النبوة حصلت له بعد الذنب وقيل كان على سبيل النسيان لقوله
تعالى فنسي ولم نجد له عزما واما قول ابرهيم هذا ربي اشارة الى
الكوكب وهو ذنب فعلى سبيل الفرض لبطلانه كالواحد منا اذا اراد
ان يبطل امرا فيفرضه ثم يبطله وقيل يحمل على الاستفهام واما قوله
بل فعله كبيرهم وهو ذنب لانه كذب فعلى سبيل الاستهزاء بالكفار
كما لو قال امي لكاتب كتب شيئا انت كتبت هذا فتقول له بل انت
كتبته او على سبيل اسناد الفعل الى السبب الباعث لان تعظيم الكفار
للصنم الاكبر حمله اي ابرهيم على ذلك الفعل وهو كسر الاصنام فيكون
مجازا لا كذبا واما نظره في النجوم فليس لتعرف حاله من تاثيرات النجوم
بل كان للاستدلال به على حكمة صانعه والتعرف عن مواقع صنعه
تعالى وذلك من اعظم الطاعات الممدوحة بقوله تعالى الذين يذكرون
الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض
واما قوله تعالى اني سقيم مع انه لم يكن سقيما وذلك كذب فهو اما اخبار
عن سقم حالي اي بانه كان سقيما في تلك الحالة او عن سقم متوقع استقبالي
فلا كذب واما اخفاء يوسف حريته عند بيعه مع انه ذنب لما فيه من
كتمان الحق فلاشعاره بالقتل اي يقتل اخوته له ان اظهر الحرية مع ان
ذلك كان قبل نبوته واما همه بزليخا لبطئها مع انه ذنب فخيلي لا يمكن

دفعه لا اختياري فلا يدخل تحت التكليف مع انه عدمه من عيوب الرجال
المخلة بمنصب النبوة واما جعله سقايته في رحل اخيه فليس ذلك
ليتهمه بالسرقة فيكون خيانة لانه كان بمواطاته اي بموافقته له
ليحبسه عنده وما صدر من اخوته من ايذاء ابيهم وارتكاب الكذب
وبيعهم يوسف بعد قصد قتله لم يكن حال نبوتهم ان سلم انهم انبياء والا
لم يكن ما صدر عنهم حال نبوتهم بل قبلها واما قصة داود مع اخيه
اوريا من قصد قتله [illegible] زوجته كما قال تعالى على لسان الملائكة
بغى بعضنا وان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة الى اخره وذلك ذنب
فلم يثبت على ما ذكر لانه انما طمع في نكاح زوجة اخيه بعد سماعه قتله
فعوتب عليه لانه دليل على انه لم يغتم بموت اخيه والاية تحتمل غيره
اي غير ما ذكر من القصة اذ قال بعض المفسرين ان قوما تسوروا
قصره ليقتلوه فخاف منهم فلما راوه مستيقظا اخترعوا خصومة لا
اصل لها ولا ريب ان نسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته
الى الملائكة واما قبل الوحي فقد اختلفوا في ذلك فالاكثرون منعوا
الكفر وافتراء الكذب والاصرار عليه لئلا يزول عنه الثقة بالكلية
وجوزوا صدور الذنب عنه على سبيل الندور
وعلى ذلك المعتزلة والروافض اوجبوا العصمة عن الذنوب عمدا
وسهوا كبيرة وصغيرة بعد الوحي وقبله لان الامام عندهم واجب العصمة
فكيف بالنبي تنبيه على حقيقة العصمة قال الجمهور العصمة ملكة
اي صفة راسخة نفسانية عن الفجور مع القدرة
عليه وتتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي اي معايبها المستتبعة

للسعاده

للسعادة الابدية وتتاكد هذه الملكة في الانبياء بتتابع الوحي على التذكر
لذلك العلم وبالاعتراض على ما يصدر منهم من الصغائر سهوا
وبالعتاب على ترك الاولى فيضيق عليهم الامر تعظيما لشانهم وقيل هي
العصمة كون الشخص بحيث يمتنع الذنب لخاصية في نفسه او بدنه ومنع
هذا القول بالعقل والنقل اما الاول فبانه لو كان كذلك لما استحق المعصوم
المدح على عصمته اذ لا اختيار له في ذلك ولامتنع تكليفه بشيء من الاوامر
والنواهي لذلك واما الثاني فبقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم فانه
يدل على جواز ارتكاب النبي الذنوب اذ مماثلة البشر تقتضي ذلك الا
ان تلك العصمة الحاصلة له بتوفيق الله تمنعه من الاظهار بمقتضى البشرية
وبقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم فانه يدل على انه
تعالى ثبت نبيه على الحق ولولا تثبيته له لصدر عنه الركون اليهم فعلم
ان ركونه في نفس الامر ممكن فالمعصوم من عصمه الله تعالى البحث

الخامس

الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة بمعنى انهم اكثر ثوابا عند الله
من الملائكة فذهب اليه اكثر اصحابنا الاشاعرة والشيعة خلافا للحكماء
والمعتزلة وابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي منا وهذا الخلاف في الملائكة
العلوية لا في السفلية اذ لا خلاف في تفضيل الانبياء عليهم احتج الاولون

الاول

القائلون بتفضيل الانبياء بوجوه اربعة الاول انه تعالى امر الملائكة
بسجود ادم اي بسجودهم له لقوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم
ولا ريب ان هذا السجود سجود خدمة لا عبادة فيكون ادم
افضل منهم والا لزم امر الافضل بخدمة المفضول والحكيم لا يامر الافضل

الثاني

بخدمة المفضول الوجه الثاني ان ادم عليه السلام كان اعلم من الملائكة

الثالث

لانه كان يعلم الاسما دونهم لقوله تعالى وعلم آدم الاسما كلها الاية فكان افضل منهم لان الاعلم افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الوجه الثالث ان طاعة البشر اشق من طاعة الملك لانها انما تصدر من البشر مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة ولانها حاصلة بالكلفة والمشقة لانها مستنبطة بالاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا وطاعة الملك ذاتية جبلية لا شي فيها من الموانع منصوص عليها لا مستنبطة بالاجتهاد لقوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون فتكون طاعة البشر افضل من طاعة الملك لقوله صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احمزها اي اشقها الوجه الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين والعالم كل موجود سوى الله تعالى ترك العمل به اي بهذا الدليل في حق من لم يكن نبيا من الآلين اي آل ابرهيم وآل عمران للاجماع على عدم افضليتهما فيبقى معمولا به في حق الانبيا فيكون الانبيا افضل من جميع العالمين ومنهم الملائكة واحتج الآخرون القايلون بتفضيل الملائكة العلوية ايضا بوجوه ستة الوجه الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اذ السياق يقتضي افضلية الملائكة لان البلاغة تقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى كما يقال فلان لا يستنكف الامير زيارته ولا السلطان واجيب عنه بمنع افادة الترقي في ذلك بل يفيد انهم في الاتيان بالخوارق اقدر من عيسى او انهم اعرب حالا منه لانهم وجدوا من غير اب وام وهو وجد من غير اب فمع هذه الزيادة لا يستنكفون ان يكونوا عبيدا لله فعيسى بالطريق الاولى ان لا يستنكف الوجه

الرابع

على الانبياء صح

الاول

في الاية صح

الثاني

الثاني

الثاني اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبيا عليهم السلام في كتاب الله تعالى وهذا يفيد افضليتهم اذ لا يحسن تقديم المفضول واجيب عنه بان تقديمهم انما كان باعتبار تقدم وجودهم او الايمان بهم وبانه منقوض بالاية السابقة فانه قدم فيها المسيح عليهم الوجه الثالث قوله تعالى في صفة الملائكة لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبارهم عن عبادة الله تعالى على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر عنها ولا يلزم من ذلك الاستدلال عدم ثبوت تفضيلهم لان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هولاء المساكين واجيب عنه بان الاستدلال انما هو بكونهم اقوى لا بكونهم افضل يعني ان الملائكة مع غاية قوتهم لا يتمردون عن الطاعة فما بال البشر يتمردون مع ضعفهم الوجه الرابع قوله تعالى خطابا لنبينا قل لا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك وقوله تعالى خطابا لادم وحوا ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي كراهة ذلك فان الاية الاولى تدل على ان الملك افضل من نبينا والثانية على انه افضل من ادم وحوا واجيب عن الاولى بان قريشا لما اوعدوا بالعذاب بقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب استعجلوه فامر النبي ان يقول لهم لا اقول الاية يعني ليس عندي خزاين رحمة الله وعذابه حتى انزله عليكم ولست اعلم الغيب حتى اخبركم بزمن نزوله ولست بملك حتى يكون لي قوة انزال العذاب باذن الله كما كان لجبريل وميكاييل وغيرهما فرجع معنى الاية الى ان الملك اقوى لا افضل وعن الثانية بان ادم وحوا لما شاهدا الملائكة

الثالث

الرابع

احسن صورة واكمل قوة خيل لها الشيطان ان هذا الحسن والكمال لا
يحصلان الا بالاكل من هذه الشجرة فلا دلالة فيها على الافضلية وان سلم
فغايته التفضيل على ادم عند الاكل من الشجرة قبل النبوة لا بعدها الوجه
الخامس الملك معلم النبي لقوله تعالى علمه شديد القوى وهو الرسول
اليه ايضا لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك فيكون افضل من
المتعلم والمرسل اليه كما ان المعلم والرسول البشريين افضل من المتعلم والامة
المرسل اليهم واجيب بان المعلم افضل فيما يعلمه لا مطلقا ويمنع
ان الرسول افضل من المرسل اليه مطلقا فان السلطان اذا ارسل غلامه
الى الوزير لا يكون افضل من الوزير الوجه السادس الملائكة ارواح
مبراة عن الرذايل البشريه وعن الافات النظريه لان علومهم فطرية امنة
من الغلط وعن الافات العمليه لعكوفهم على العبادة واستغراقهم فيها
ومطلعة على اسرار الغيب لمطالعتهم ما في اللوح المحفوظ وقوية على الافعال
العجيبة كتغيير الاجسام وتقليب الاجرام والاتيان بالسحب والزلازل
بخلاف البشر وسابقة الى الخيرات ومواظبة على محاسن الاعمال لقوله
تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون
الليل والنهار لا يفترون بخلاف البشر واجيب بان براتهم عما ذكر واطلاعهم
على الغيب وسبقهم بالخيرات مبنية على انهم عقول مجردة وهو قول
الحكما ولا وجود لها وهو قول المتكلمين كما مر ذلك في صدر الكتاب فكيف
يقع النزاع في انهم افضل من الانبياء اولا وبتقدير وجودها لا يدل
ذلك على الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله تعالى وكذا لا يدل عليها
قوة الافعال العجيبة واما مواظبتهم على محاسن الاعمال وان كانت

اوفر

اوفر لكن لا مشقة عليهم فيها لانها جبلية لهم بخلاف طاعة البشر كما مر المبحث
السادس في الكرامات للاوليا انكرها المعتزلة الا ابا الحسين البصري والاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني منا لنا على الجواز بل الوقوع قصة اصف واحضاره
عرش بلقيس من سبا الى الشام في طرفة عين عند سليمان عليه السلام
وكان بينهما مسيرة شهرين وقصة مريم وصيرورتها حبلى من غير ذكر
وظهور الرطب من النخلة اليابسة وحضور الرزق عندها كما نطق
به الكتاب وقصة اصحاب الكهف ولبثهم فيه ثلثمائة سنة وازدادوا تسعا
والمنكرون لجوازها احتجوا بان الخوارق للعادات لو ظهرت على غير
الانبيا لالتبس النبي بالمتنبي لصدورها عنهما قلنا لا نسلم الالتباس
بل يتميز النبي عن غيره بالتحدي والدعوى للنبوة بخلاف كرامات الاولياء
فانها خالية عنهما الباب الثاني في الحشر والجزا وما يتوقف
عليه وفيه مباحث ثمانية المبحث الاول في اعادة المعدوم وهي جائزة
عندنا خلافا للحكما والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة فانهم
بانكارها لنا على جواز اعادته انه لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما
ان يمتنع لذاته او لشيء من لوازمه فيلزم ان يمتنع وجوده مطلقا لان
الامتناع لا ينفك عن ذاته فيمتنع وجوده ابتدا او يمتنع وجوده بعد عدمه
لشيء من عوارضه المفارقة فيكون ممتنعا لغيره عارضه فيمكن وجوده
عند ارتفاعه اي ارتفاع عارضه بالنظر الى ذاته من حيث هو فيكون المعدوم
كذلك وهو المطلوب فان قيل الوجود بعد العدم اخص من الوجود
مطلقا ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم ولا من امكان الاعم امكان
الاخص قلنا الوجود امر واحد لا يختلف ابتدا واعادة وكذا الايجاد

منهما لا زمان امكانا او امتناعا والمنكرون لجواز الاعادة احتجوا بوجوه ثلاثة الوجه الاول انه اي المعدوم نفي محض اذ لم يبق له ماهية ولا هوية فلا يحكم عليه بامكان العود لان المحكوم عليه بذلك يجب ان يكون له ثبوت
الوجه الثاني انه لو وقع اعادة المعدوم لم يتميز المعاد عن مثله المبتدا ايجاده معه اي مع وقوع اعادة المعدوم حال عوده اذ الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المتشخصة لعدم اختلافهما فيها فيلزم الاثنينية مع عدم الامتياز وذلك ضروري البطلان الوجه الثالث انه لو امكن اعادة المعدوم لامكن اعادة الوقت المبتدا فيه لانه من عوارضه ~~واعادته~~ فيه اي في ذلك الوقت لان وجوده فيه من عوارضه فيكون المعاد مبتدا لانه موجود في وقته الاول ومعادا معا وهو اي كون الشيء مبتدا ومعادا معا محال لان الاول يقتضي عدم المسبوقية بوجود اخر والثاني يقتضيها والجواب عن الاول ان قولكم المعدوم لا يحكم عليه حكم فالمحكوم عليه بهذا الحكم ان كان ثابتا في الواقع صح ما ذكرنا والا بطل ما ذكرتم وهو اي قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون ثابتا منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كابن سيولد وبالحكم على الممتنع كشريك الاله وبالحكم على نفس العدم اذ تحكم على الاول بانه ممكن ~~وعلى الثاني بانه ممتنع~~ وعلى الثاني بانه ممتنع وعلى الثالث بانه مقابل للوجود والحاصل انه يكفي في الحكم على الشيء ثبوته ذهنا وان عدم خارجا وعن الوجه الثاني ان كل مثلين فيهما يتميزان بالتشخص في الخارج لا محالة مبتدا بين كانا او معادين او احدهما مبتدا والاخر معادا وان اشتبه علينا تشخصهما والامتياز بينهما كما في مثلين جاولاه اي وان لم يتميزا لم يكونا

مثلين

الاول
الثاني
الثالث
لانه الفرض
يجب

مثلين بل هو هو اي احدهما عين الاخر فالاشتباه بالنسبة الينا لا يخل بالامتياز في نفس الامر وعن الوجه الثالث انا لا نسلم انه لو امكن اعادة وقته الاول لكان مبتدا ايضا لان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه اي المعاد مبتدا فانه اي كونه مبتدا امر يعرض له باعتبار وهو اي ذلك الاعتبار كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهذا مفقود في المعاد فانه مسبوق بحدوثه اولا المبحث الثاني في حشر الاجساد قال اكثر المتكلمين بحشر الاجساد فقط وهو المعاد الجسماني والحكماء بحشر الارواح فقط وهو المعاد الروحاني وجمع من المحققين بحشرهما جميعا وجمع من الدهرية بنفيهما معا وتوقف جالينوس في الكل والاولون فريقان احدهما قايل انه يعدم الذوات ثم يعيدها والاخر قايل انه يفرقها ثم يجمعها ~~قال جمهور المتكلمين~~ اشار المصنف بقوله اجمع المليون على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا بالنظر الى القابل والفاعل والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول وهو ان احياها بعد ما ذكر ممكن بالنظر الى القابل والفاعل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحياة والا لم تتصف بها قبل والله تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق في مباحث العلم من انه عالم بكل المعلومات وقادر على جمعها وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته جميع الممكنات فثبت ان احياء الابدان بعد موتها ممكن واما الثاني وهو اخبار الصادق عنه فلانه ثبت بالتواتر انه عليه السلام كان يثبت المعاد البدني ويقول به والقران مملوء منه ~~...~~ اي الى ثبوت المعاد كما اشار بقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وبغير ذلك كقوله ونفخ في الصور فاذا هم

الوقت
الثاني
يحصل والسعد التفتازاني
اي يحرفا اجمعهم
البدني
قال العضد في المواقف والسعد التفتازاني في شرح المقاصد والحق التوقف قال التفتازاني وهو ما اختاره امام الحرمين معللا له بانه لم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما انتهى ونقل المتكلمين على الثاني والبيضاوي
جميعا قاله عز وجل

من الاجوات التي يتهم يتساءلون وقوله ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه الاية قيل المعاد البدني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا اخر وصار الماكول جزءا منه اي من الاكل فالماكول اما ان يعاد في الاكل فقط او في الماكول فقط لامتناع ان يعاد فيهما معا وايا ما كان فلا يعود احدهما بتمامه وايضا فالمقصود من البعث اما الايلام للمبعوث او الالتذاذ له او دفع الالم عنه والكل باطل والاول لانه تعذيب للحيوان بلا فائدة

[illegible]

واما الثاني فمحال اذ لا لذة في الوجود [illegible]

لان كل ما يتخيل في عالمنا [illegible] فهو بالحقيقة دفع الم ويشهد له الاستقراء لان الاكل والجماع مثلا ليسا بلذة بل الاكل دفع الم الجوع والجماع دفع الم المني واما الثالث فيكفي فيه الابقاء على العدم فيضيع البعث واجيب عن الاول بان المعاد من كل واحد من الانسانين اجزاؤه الاصلية التي هي للانسان فانها هي الاجزاء الباقية من اول عمره الى اخره الحاصلة لنفسه اي التي تعلقت النفس بها بعد الاطوار لا يزيد ولا ينقص ولا يتغير بحال لا الهيكل المتبدل كبرا وصغرا بالسمن والذبول المغفول عنه في اكثر الاحوال فانه لا يعاد اذ لا دخل له في الانسانية والماكول فضل من المغتذي اي الاكل فلا يعاد فيه ويعاد في الماكول اجزاؤه الاصلية فلا يلزم ان لا يكون احدهما معادا بتمامه وانما يلزم ان لو كان الجزء الماكول جزءا اصليا من كل منهما وليس كذلك

[illegible]

[illegible] واجيب عن الثاني

بان

بان فعله تعالى لا يستدعي غرضا فانه مختار يفعل ما يشاء وان سلم ان فعله يستدعي غرضا فالغرض المقصود هو الالتذاذ وقولهم كل ما يتخيل لذة فهو دفع الم ممنوع والاستقراء الدال عليه ممنوع اذ قد تحصل اللذة بلا توقف على مسئلة والعثور على منصب جليل بغتة من غير سبق شوق اليها وان سلم ان لذات الدنيوية كذلك فلم لا يجوز ان تكون لذات الاخروية مشابهة للذاته وفي نسخة للذائذ الدنيا في الصورة لا في الحقيقة فلا يلزم من كون لذات الدنيا دفع الالم ان تكون لذات الاخرة كذلك تنبيه على ان القول بالمعاد الجسماني لا يتوقف على جواز اعادة المعدوم ثم بينت انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك عليه بنحو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف لان التفرق ايضا هلاك اذ الهلاك ليس هو الفناء بل هو الخروج عن حد الانتفاع ولا ريب ان الاجزاء اذا تفرقت خرجت عن ذلك فيكون تفرقها هلاكا المبحث الثالث في بيان جواز وجود الجنة والنار الان قالت النفاة بجواز وجودهما الجنة والنار لو وجدتا فاما ان يكونا في هذا العالم الذي نحن فيه فيكونان في عالم الافلاك وهو باطل لان كونهما فيها يقتضي خرقها ومخالطتها للاجسام الفاسدة من الدرجات التي تجري تحتها الانهار والدركات التي فيها النيران وذلك باطل لان الافلاك لا تنخرق ولا تخالط الفاسدات واما ان يكونا في عالم العناصر فيكون اكثر تناسخا اذ لا معنى للتناسخ الا تعلق النفوس بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانا

لانه ليس بتام صح

تنبيه

اعلم انه صح

الثالثة

اما صح

للاجسام

علم صح

لا يليق بالحكيم تعالى صح

للقاص صح

آخر والتناسخ باطل او يكونا في عالم اخر غير الذي نحن فيه وهو باطل ايضا
لان هذا العالم كري لبساطته كساير العوالم فلو فرضت كرة اخرى
حصل بينهما خلا اما العدم تماسهما او لتماسهما على نقطة وهو محال كما علم
في محله ولان العالم الثاني لو حصل فيه العناصر
التي في عالمنا مائلة الى احيازها اي هذه العناصر مقتضية للحركة اليها
بحكم التماثل فكانت ساكنة في احياز ذلك العالم وسكونها فيها اما
طبعا او قسرا دائما وكلاهما محالان اما الاول فللزوم ان يكون الجسم الواحد
مكانان بالطبع واما الثاني فلمنافاة الدوام للقسر والجواب عنه
لم لا يجوز ان تكونا في هذا العالم وتكون الجنة في الافلاك اي
كما قيل الجنة في السماء السابعة لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى وسدرة المنتهى في السماء السابعة وقوله عليه السلام
سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك التاسع عند المتقدمين
فتكون الجنة تحته في السماء السابعة وامتناع الخرق على الافلاك ممنوع
بل خرقها ومخالطتها للاجسام العنصرية جايز لما مر ان الاجسام كلها
متساوية في الجسمية مع ان ما تمسك به الحكماء على امتناع الخرق لا يمشي
الا في الفلك التاسع وتكون النار تحت الارض ولزوم التناسخ ممنوع
والفرق بين هذا اي الحشر والتناسخ انه اي الحشر رد النفس
الى بدنها المعاد اما عينه او المركب من اجزائه الاصلية ان لم
تعد بعينها والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدا فلا يلزم ما ذكرتموه
او نقول سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان تكونا في عالم اخر خارج عن العالم

الذي

الذي نحن فيه ولزوم بساطة كل محيط واستلزامها اي البساطة كريته الشكل
وامتناع الخلا كلها اي المقدمات الثلاث ممنوعة وان سلم جميعها فلم لا يجوز
ان يكون هذا العالم وذلك العالم مركوزين في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل
بينهما خلا ووجوب تماثل عنصري العالمين في تمام الماهية مطلقا ممنوع لامكان
الاختلاف بينهما في الصورة او في الهيولى وان حصل الاشتراك في
الصفات واللوازم من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبعد
من المركز والقرب من المحيط وغير ذلك فرع على جواز وجود الجنة والنار
الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الان خلافا لابي هاشم والقاضي عبد
الجبار لنا على وجود الجنة قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين اذ الاخبار عن اعدادها للمتقين بلفظ الماضي دليل على وجودها
والا يلزم الكذب في خبر الله تعالى لا يقال هذا دليل لكم لانه انما يكون
عرضها عرضها اذا وقعت في احيازها اذ لو وقعت في
غير احيازها او في بعض احيازها لم يكن عرضها عرضهما وذلك اي وقوعها
في احيازهما انما يكون بعد فنائهما وفراغ الاحياز عنهما لاستحالة تداخل
الاجسام فعلم ان الجنة الموصوفة بذلك لم تخلق بعد وانما لا يلزم ذلك
لان المراد من قوله عرضها السموات والارض ان عرضها مثل عرضهما لقوله
تعالى في محل اخر كعرض السماء والارض والقران يبين بعضه بعضا
ولان عرضها لا يكون عين عرضهما لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين
وحينئذ يجوز ان يكون فوق السماء السابعة فضاء غير متناه ولعرض
السموات والارض مشغول بما هو متحقق بحيث يكون تحتها الاية وكذا قولنا على
وجود النار قوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة

فرع

اعدت للكافرين وتعين كما في اية الجنة وحمل الماضي على المستقبل
كما في قوله ونفخ في الصور خلاف الظاهر فلا يعدل اليه ولنا على وجود
الجنة ايضا المستلزم وجود النار لعدم القايل بالفصل اسكان ادم
في الجنة واخراجه عنها بسبب اكل الشجرة وهو مجمع عليه قبل ظهور ابي
هاشم والقاضي عبد الجبار المخالفين قالا لو كانت الجنة مخلوقة الان
لما كانت دايمة لانها مما سوى الله تعالى وكل ما سواه منعدم لقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه والتالي وهو عدم دوامها باطل لقوله تعالى
اكلها دايم اي ماكولها ووجود ماكولها بدونها محال فيلزم دوامها قلنا
معنى قوله كل شيء هالك انه كل شيء مما سواه فهو هالك
معدوم في حد ذاته بالنظر اليه من حيث هو مع قطع النظر
عن علة وجوده وعدمه لان كل ما سواه ممكن والممكن بالنظر الى ذاته
لا يستحق الوجود لان العدم يطرا عليه وان
سلم طريان العدم على ما سواه بالفعل فهو مخصوص بما سوى الجنة لقوله
اكلها دايم جمعا بين الادلة وايضا قوله تعالى اكلها دايم متروك الظاهر
لان الماكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دايما بل المعنى انه كلما
فني منها حدث عقيبه مثله فالدوام على البدلية وذلك لا ينافي عدم
الجنة طرفة عين وهذا يرجع الى منع بطلان التالي المبحث الرابع
في الثواب والعقاب قالت البصرية من المعتزلة الثواب وهو منفعة
دايمة مقرونة بالتعظيم على اداء الطاعة حق للعبد على الله تعالى
واجب عليه لانه تعالى انما شرع التكاليف الشاقة من الصلاة
والصوم والحج وغيرها لغرض لاستحالة العبث عليه تعالى واستحالة

عود

عود الفوايد اليه وذلك الغرض اما حصول نفع او دفع ضرر والثاني
باطل لانه لو ابقانا على العدم لاسترحنا من جميع المضار ولم نحتج
الى تلك المشاق فلما لم يبقنا على العدم علم ان الغرض ليس ذلك والاول
وهو كون الغرض حصول نفع يعود الينا اما ان يكون منفعة سابقة
من الوجود والصحة والرزق وغيرها وهو مستقبح عقلا اذ لو انعم احد منا
على فقير ثم كلفه بشي من غير ان يحصل للفقير فيه فايدة عد ذلك مستقبحا منه
فكيف يليق بالجواد الغني الحكيم ان ينعم على عبده ثم يكلفه بالمشاق
من غير نفع يحصل له في ضمنها او يكون منفعة لاحقة وهو الثواب
ولا شك ان تحصيل الغرض واجب فالثواب على الاتيان بالتكاليف
واجب وهو المطلوب وايضا قوله تعالى وحور عين كامثال اللولو المكنون
جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل يستدعي الثواب قلنا قد بينا
انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه يفعل ما يشا ويحكم ما يريد فيجوز ان
يشرع هذه التكاليف لا لغرض قوله لاستحالة العبث عليه قلنا ان كان
المراد بالعبث فعلا لا غاية له فممنوع اذ هو عين النزاع وان كان المراد
غيره فلابد من بيانه ومع ذلك اي مع تسليم ان التكاليف لغرض فلم لا
يكفي سوابق النعم من الوجود وغيره في كونها غرضا قوله الاستقباح ممنوع
كيف يستقبح والمعتزلة اوجبوا الشكر اي شكر المنعم والنظر في المعرفة
اي معرفة المنعم تعالى عقلا لما اي لاجل ما سبق من نعمه تعالى والاية
وهي قوله جزاء بما كانوا يعملون لا يدل على الوجوب اي وجوب الثواب بل
على وقوعه ولا ولفظ الجزاء يكفي لاطلاقه كون الفعل علامة لحصول
الثواب ودليله عليه لا علة موجبة وذلك كقول السيد لعبده اذا

جارحب فانت حرمان محي رجب ليس علة للحرية بل علامة لها و دليل عليها
على ان لفظ الجزا كما يطلق على ما يقابل الشرط يطلق على الكافاة وهي
المراد في الآية وقالت المعتزلة والخوارج انه يجب عليه تعالى عقاب
الكافر وصاحب الكبيرة لان العفو عنهما فيه تسوية بين المطيع
والعاصي وهو ينافي كونه عدلا وايضا قال تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة ولان تشهي الفسوق مركبة اي مركوزة فينا فلو لم
نكن بحيث نقطع بالعقاب على ارتكاب الفسوق كان ذلك اي عدم قطعنا
بالعقاب اغرا منه تعالى لنا عليه اي على ارتكاب الفسوق والاغرا
عليه قبيح ولانه تعالى اخبر بادخال الكافر والفاسق بدخلان النار
في مواضع شتى من القرآن كقوله وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا
وقوله ونسوق المجرمين الى جهنم وردا فلو عفى عنهما لزم الخلف في
خبره تعالى والخلف في خبره تعالى محال فثبت ان عقابهما عليه تعالى
واجب والجواب عن الوجه الاول ان لزوم التسوية بين المطيع
والعاصي بتقدير العفو ممنوع وان لم يعذب العاصي لكنه
لا يثيبه اثابة المطيع فلا تسوية وعن الوجه الثاني انا لا نسلم ان فيما
ذكر اغرا لنا على ارتكاب الفسوق لان تعليق العقاب بالتهديد
والتوعيد كاف في الاحجام عن المعاصي فلا اغرا غايته انه يتوقع العفو
قبل التوبة وذلك لا يوجب الاغرا لانه لو اوجبه لكان بعد التوبة
كذلك اذ توقع العفو قبل التوبة كتوقعه بالتوبة وانتم قائلون
بالعفو بعدها فالالزام مشترك فما كان جوابكم فهو جوابنا وعن الوجه
الثالث انه لا يدل شيء منها اي من تلك الآيات على وجوب العقاب

على الكفر

على الكفر في نفسه غايته انه يلزم منها وقوعه والوقوع لا يدل على
الوجوب مع ان عادة الكرام جارية بالوفا بالوعد والمسامحة بالوعيد
ثم قالوا اي المعتزلة والخوارج وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد
الكافر فيبقى في النار مخلدا بوجوه ثلاثة الوجه الاول الآيات المشتملة
على لفظ الخلود في وعيدهم كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها ولفظ من في الآيات يشمل الكافر والفاسق والخلود
هو الدوام كما في قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد الوجه
الثاني قوله تعالى في حقهم اي الكفار واصحاب الكبائر وان الفجار لفي
جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين فانه يدل على دوامهم
في النار وعدم غيبتهم عنها الوجه الثالث ان الفاسق يستحق العقاب
بفسقه وذلك الاستحقاق يسقط ما استحقه من الثواب على الطاعة قبل
ارتكاب الفسق لما بينهما اي الاستحقاقين من التنافي ان استحقاق العقاب
يستدعي مضرة خالصة دائمة واستحقاق الثواب يستدعي منفعة كذلك
واجيب عن الوجه الاول بان الخلود هو المكث الطويل واستعماله بهذا
المعنى كثير كما يقال حبس فلان حبسا مخلدا وهذا وقف مخلد فيجوز
ان يكون في الآيات المذكورة بهذا المعنى ايضا فلا يدل على عدم انقطاع
العقاب عن صاحب الكبيرة وانما حمل على الدوام في قوله تعالى وما
جعلنا لبشر من قبلك الخلد لقرينة الحال والتحقيق انه موضوع للمكث
الطويل الصادق بالدائم وبغيره فيكون مشتركا معنويا وعن الوجه

الاول

الثاني

الثالث

نسخ

لان التعليق

الثاني بان المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله
تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة فيجب الحمل عليهم توفيقا بينه اي بين
قوله وان الفجار لفي جحيم وبين الايات الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله
حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب على من
كذب وتولى وقوله كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا
بلى قد جانا نذير فكذبنا وقوله لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى
وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا اذ الاية الاولى دالة على
اختصاص الخزي والسوء بالكافرين فيختص دخول النار بهم لقوله ربنا
انك من تدخل النار فقد اخزيته والثانية والثالثة دالتان على اختصاص
العذاب بمن كذب وتولى عن دين الله والاية الخامسة دالة على ان المومن لا يخزى
وينعكس بعكس النقيض الى ان من يخزى لا يكون مومنا والفاسق مومن لقوله
تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا ولهذا اي ولكون هذه الايات
دالة على اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان من المفسرين
والمرجية بانهم اي الفساق لا يعاقبون ونحن نخصه بالعقاب المويد جمعا
بين الادلة وعن الوجه الثالث بمنع الاستحقاقين اي بمنع ان الطاعة
سبب لاستحقاق الثواب وان المعصية سبب لاستحقاق العقاب
وبمنع منافاتهما بتقدير تسليم ثبوتهما اي بمنع ان كلا منهما مناف
للاخر وانما ينافيه ان لو كان الدوام ماخوذا في تعريف الثواب
والعقاب وهو باطل اذ الثواب هو المنفعة اجلا والعقاب هو
المضرة اجلا سوا كانا دايمين ام لا او بان استحقاق العقاب الطارى

لو

لو احبط استحقاق الثواب فاما ان ينحبط منه شي على طريق الموازنة بان
يوازن اجزا الثواب باجزا العقاب فيسقط المتساويان منهما ويبقى
الزايد ان كان كما هو مذهب ابي هاشم الجبائي او لا ينحبط من العقاب
شي كما هو مذهب ابيه ابي علي الجبائي وكلاهما باطلان اما الاول وهو
القول بالموازنة فلان تاثير كل منهما في عدم الاخر اما ان يكونا
يكونان معا كما هو حق العلة مع المعلول او على التعاقب والاول محال لاستلزامه
وجودهما حال عدمهما لان المؤثر في عدم كل منهما وجود الاخر فلو حصل
العدمان معا حصل الوجودان معا وكذا الثاني محال وهو ان يكون تاثير
كل منهما في عدم الاخر على التعاقب وذلك لانه يقتضي ان يعود المغلوب
المحبط بالغالب محبطا للغالب وبطلانه ظاهر لان المغلوب المحبط
بفتح البا لا يعود محبطا بكسرها غالبا واما الثاني وهو بطلان عدم انحباط
شي من العقاب فلانه الغا للطاعة وتضييع لها لانه يقتضي ان من عبد الله مدة عمره
ثم شرب جرعة خمر يكون حاله كحال من كان فاسقا من اول العمر الى اخره
وهو باطل مناف لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره اي يرى جزاءه
واما اصحابنا الاشاعرة فقالوا الثواب على الطاعات فضل من الله تعالى
وعد به من غير وجوب والعقاب على المعاصي عدل منه تعالى والعمل
دليل اي علامة على حصول الثواب والعقاب لا علة لهما وكل من الناس
ميسر لما خلق له من الطاعة او المعصية فحال المومن الموفق للطاعات في
حياته وما يوعد به ذلك في قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس نزلا الاية وتعذيب الكافر المعاند في برايه

بلغ

ابدا لمتصف وعيد على الكفر في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب
والمشركين في نار جهنم الاية ونقطع وعيد المؤمن العاصي لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وكيف لا والايمان اعظم الخيرات فيجب ان
يرى ثوابه لذلك ولا يتركه ذلك الا بعد الخلاص من العذاب اذ الثواب
قبل العذاب منتف اجماعا ولقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا
خص عنه الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشا فيبقى معمولا به في ساير الذنوب ولقوله عليه السلام من
قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قايل به فيدخل الجنة فينقطع
عقابه ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده في تحصيل الحق الطالب للهدى
من اي يرجى له ذلك من فضله تعالى ولطفه اذ لا تقصير منه وهذا
منقول عن الجاحظ والعنبري والباقون منعوه وهو ظاهر الكتاب والسنة
والاجماع فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول اذ القوى
الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لانها منقسمة بانقسام
محلها فنصفها مثلا اي فنصف القوة الحالة في الجسم المتحرك اذا حرك
جسما يعني نصف ذلك الجسم من مبدا معين فاما ان تحركه حركات
متناهية فيكون تحريك الكل اي كل القوة ضعف تحريك الجزء لان
نسبة الاثرين وهما التحريكان كنسبة المؤثرين وهما القوتان تحقيقا ان
قوة كل الجسم ضعف قوة نصفه كذلك تحريك كل القوة ضعف تحريك
نصفها وضعف المتناهي متناه فيكون تحريك كلها لكل الجسم متناهيا
او يحركه حركات غير متناهية فكل القوة المحركة لكل الجسم ان لم تزد

وفي نسخة البالغ صح

تحريكها

تحريكاتها عليها اي على تحريكات النصف بل كانتا متساويين كان الشيء
وهو نصف القوة مع غيره وهو نصفها الآخر كلا معه اي كنصفها فقط
وهو باطل وان زادت تحريكات كل القوة على تحريكات نصفها وقعت
الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه وهو محال
فالقوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فلا يكون الثواب
والعقاب دائمين وايضا فلان الابدان المولفة من الاجزاء الاصلية مولفة
من العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار والحرارة الداخلة
والخارجة بالحركات النفسانية والبدنية لا تزال تنقص الرطوبة المناسبة
الغريزية التي هي مادة الحرارة حتى تزول بالكلية ويفضي ذلك الى
انطفاء الحرارة وخراب البدن فكيف يدوم الثواب والعقاب وايضا
دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول فهذه اوجه ثلاثة تدل كل من
اولها على عدم دوام الثواب والعقاب قلنا اما الوجه الاول فيبني على
نفي الجوهر الفرد اذ انقسام القوة بانقسام محلها موقوف على نفيه اذ قد
لو كان موجودا لا يلزم ذلك لجواز ان تكون القوة قايمة بمجموع الاجزا
من حيث هو فينعدم عند انقسام محلها ومبني على سريان القوة في محلها
وعلى ان جزء القوة قوة لها تاثير فعلم ان هذا الوجه مبني على هذه
المقدمات وكل منها ممنوع اذ البرهان لم يقم عليها اي على صحتها فلا يتم هذا
الوجه ومع ذلك فانه منقوض بحركات الافلاك اي النفوس المنطبعة
فيها فانها مع عدم تناهي عندهم قوى جسمانية ومدفوع
عنا لان القوى عندنا عرض والعرض لا يبقى زمانين فلعله يفنى
ويتجدد مثله فرجع الجواب عن هذا الوجه الى منع ونقض ودفع

وآخرها

واخيرها على عدم دوام العقاب صح

تحريكاتها المستقلة هي النهاية

واما الوجه الثاني فممنوع ايضا لان القول بالمزاج وتركيب المواليد
اى الحيوان والنبات والمعادن من العناصر الاربعة ليس بيقيني بل
البدن عبارة عن اجزاء جسمانية يخلق الله تعالى فيها صفات مخصوصة
من العلم والقدرة وغيرهما و بتقدير التسليم تاثير الحرارة في الرطوبة
انما يقتضي الى افنائها وخراب البدن لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار
ما يتحلل منه اما اذا ورد فلا اذ كلما فنيت رطوبة عاد بالغذاء مثلها وكذا
الوجه الثالث ممنوع اى لا نسلم ان دوام الحياة مع دوام الاحتراق
غير معقول وانما يكون كذلك لو كانت البنية واعتدال المزاج شرطا
للحياة وذلك ممنوع لان اعتدال المزاج ليس شرطا للحيوة عندنا بل
بقاء الحيوة انما هو بارادة الفاعل المختار وايضا فان من الحيوانات
ما يعيش في النار ويلتذ بها كالطير المسمى بسمندر فلا يبعد ان
يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتالم في النار ولا يحترق ولا يموت
بها البحث الخامس في اثبات العفو والشفاعة من النبي صلى الله
عليه وسلم لاصحاب الكباير اما الاول وهو اثبات العفو اى اسقاط العذاب
عن مستحقه فلقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن
السيات وقوله او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير والاجماع اى
وللاجماع على انه تعالى عفو مع انه في التنزيل وهو انما يتحقق بترك العقاب
المستحق والمعتزلة لم يمنعوا العذاب على الصغاير قبل التوبة و على
الكباير بعدها فعلم ان العقاب المستحق ليس هو العقاب على الصغاير
قبل التوبة ولا على الكباير بعدها فالعفو هو الكباير قبلها ولقوله
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك اى ما دون

السرك

السرك فيشمل الكباير لمن يشاء اى قبل التوبة والا لم يتوجه الفرق
بين الشرك وغيره من الكباير ولا يتوجه التعليق بالمشية لان الغفران
بعد التوبة واجب عندهم والواجب لا يعلق بالمشية لان الواجب
يجب فعله شاء ام لا ولقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
اى مع ظلمهم والمغفرة انما يتحقق باسقاط العقاب عن مستحقه وهو
صاحب الكبيرة قبل التوبة وامثال ذلك في التنزيل كثيرة كاية فقلت
استغفروا ربكم واية يا عبادي الذين اسرفوا واما الثاني وهو الشفاعة
لاهل الكباير فلانه تعالى امر النبي عليه السلام بالاستغفار لذنوب
المؤمنين وقال واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب
الكبيرة قبل التوبة مؤمن لما مر من قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فيستغفر له النبي صلى الله عليه وسلم صيانة لعصمته عن مخالفة
امره تعالى ويقبل منه الاستغفار تحصيلا لمرضاته لقوله تعالى ولسوف يعطيك
ربك فترضى وعده الله تعالى باعطاء مطالبه في الدنيا والاخرة
ولقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكباير من امتي وهو ظاهر في شفاعته
لهم قبل التوبة اذ بعدها لا حاجة الى الشفاعة والمعتزلة احتجوا على
ان الشفاعة لا تؤثر في اسقاط العذاب المستحق بقوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا فلو اثرت الشفاعة لاجزت والثاني
منتف بالاية وبقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وصاحب
الكبيرة ظالم فلا يكون له شفيع يقبل شفاعته وبقوله تعالى من قبل
ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فانه يدل على نفي جميع

الشفاعات ومنها قوله تعالى وما للظالمين من انصار فانه يدل على نفي الانصار
والشفيع منهم فيدل على نفيه فلا شفاعة واجيب عن هذه الادلة بانها غير
عامة في الاعيان ولا في الازمان بل مختصة بقوم وزمان وان ثبت عمومها
فرضا فهي مخصوصة بما ذكرناه من الادلة الدالة على اثبات الشفاعة
لان ادلتنا مختصة بقوم فيؤول ادلتهم بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة

السادس

المبحث السادس في اثبات عذاب القبر اعاذنا الله منه يدل عليه
وجوه منها قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهو ظاهر في العذاب
بعد الموت وقبل البعث ومنها قوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا
والفاء للتعقيب فيكون ادخالهم النار عقب الاغراق وهو قبل البعث
ومنها قوله تعالى حكاية عن الكفار ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حيوة وهي الحياة الاولى للسؤال
وما يترتب عليه وحيوة اخرى للحشر واما حياة الدنيا فليست عن
موت حقيقة فلا ينافي التقييد بالاثنتين وان فيه موتا آخر احتج المخالف
للقول بعذاب القبر بقوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى فلو عذبوا في القبر لصاروا احياء فيه لذاقوا موتتين
والآية نفت ذلك وبقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فلو كان
المدفون حيا لجاز اسماعه واجيب عن الوجه الاول بان معناه ان نعيم
الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به لا ان معناه وحدة
الموت فان الله تعالى احيى كثيرا من الناس في زمن موسى وعيسى

عليهما

١٧١

عليهما السلم واماتهم ثانيا كما دل عليه آية الم تر الى الذين خرجوا من
ديارهم وآية او كالذي مر على قرية وقوله في حق عيسى واحيي الموتى
باذن الله وعن الوجه الثاني بان عدم اسماعه صلى الله عليه وسلم
المدفون لا يستلزم عدم ادراك المدفون لجواز ان لا يحصل الاسماع
لكون القبر مانعا من وصول الصوت الى صماخه

السابع

المبحث السابع في سائر اي باقي السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب واحوال
الجنة والنار والاصل فيها اي هذه الامور انها امور ممكنة في انفسها
وقد اخبر الصادق عن وقوعها فيكون وقوعها حقا يجب الاعتراف بها والا لم
يكن الصادق صادقا

الثامن

المبحث الثامن في الاسماء الشرعية الواردة
من الشرع منها الايمان وهو في اللغة التصديق بالقلب كما في قوله تعالى
وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول
صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة عندنا اي
الاشاعرة وذلك كالصوم والصلاة ونحوهما مما اشتهر كونه من الدين
وعبارة عن كلمتي الشهادة عند الكرامية ورد بان كلمتي الشهادة
قد ياتي بها المنافق مع انه كافر وعبارة عن مجموع الامرين
وعبارة عن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة
وعبارة عن مجموع ذلك اي ما ذكر من التصديق وكلمتي الشهادة والامتثال
والاجتناب عند اكثر السلف والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان
عطفه عليه اي على الايمان في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات
وقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اذ العطف يدل على
المغايرة وايضا لو كان العمل داخلا في مفهوم الايمان لكان الظلم منتفيا

عن المومن فيكون ذكر قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بعد قوله الذين امنوا
تكرارا بلا فايدة واما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فمعناه ايمانكم
بالصلاة الى بيت المقدس فهو من باب الاضمار فقولهم اطلق الايمان
واراد الصلاة فلو لم يكن العمل نفسه او جزء منه او لازما لما صح الاطلاق
غير صحيح وايضا فحمله على الصلاة وحدها يكون على طريق المجاز وهو خلاف
الاصل واما قوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول
لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فمعناه شعب الايمان
لا نفسه لان اماطة الاذى غير داخلة في الايمان وفاقا والا يلزم ان يكون
فاقدها غير مومن وهو باطل ونظر في نقل الوفاق بان ابا الهذيل قايل
بان الايمان اسم لفعل الطاعات باسرها فتكون اماطة الاذى داخلة
في مفهوم الايمان وبعضهم حمل الحديث على الايمان الكامل

الباب الثالث في الامامة

وهي رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص وفيه
مباحث خمسة المبحث الاول في وجوب نصب الامام وقد اختلف
فيه اوجبه الامامية والاسماعيلية على الله تعالى واوجبه المعتزلة عقلا
والزيدية علينا عقلا واوجبه اصحابنا الاشاعرة علينا سمعا ولم يوجبه
الخوارج مطلقا لا على الله ولا علينا لا سمعا ولا عقلا لنا في اثبات مطلوبنا
وهو احدهما بيان وجوبه علينا سمعا والثاني عدم وجوبه على الله
تعالى اما المقام الاول فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به
وكل ما كان كذلك فهو واجب علينا فنصب الامام واجب علينا
اما بيان الصغرى فلان البلاد اذا اشتغرا اي خلا عن رييس قاهر يامر
بالطاعات وينهى عن المعاصي ويذرا اي يدفع باس الظلمة اي حربهم

عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وفاشي فيهم الفسق والعصيان
وشاع فيه الهرج اي القتل والفتن والمرج اي الاختلاف والاضطراب
واما بيان الكبرى فلما ذكر ودفع الحرج عن النفس بقدر الامكان واجب
باجماع الانبيا عليهم السلام واتفاق العقلا واذا ثبتت المقدمتان
ثبت ان نصب الامام واجب علينا سمعا فان قيل نصب الامام
وان اقتضى مصالح ولكنه يحتمل مفاسد ايضا اذ ربما يستنكف
الناس اي يعرضون عن طاعته فيزداد الفساد وربما يستولي
هو عليهم فيظلمهم او ربما يحتاج لدفع المعارض له وتقوية الرياسة
الى بذل المال فيغصب المال منهم قلنا هذه احتمالات مرجوحة
مغلوبة بالقياس الى الضرر الحاصل من ترك نصبه ففي نصبه خير
كثير وشر قليل وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
واما المقام الثاني وهو عدم وجوب نصب الامام على الله تعالى فانه
اي نصب الامام لطف من الله تعالى لانه اذا كان امام موجودا
كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب
مما اذا لم يوجد واللطف على الله تعالى واجب قياسا على التمكين من
فعل ما امر به لاشتراكهما في ازاحة عذر المكلف وانما وجب عليه
تمكين المكلف من فعل ما امر به لانه لو لم يمكنه منه لكان له ان
يقول ما مكنتني من ذلك فلا علي ان لا افعل فيكون نصب الامام ايضا
واجبا عليه والجواب بعد تسليم هذه المقدمات الباطلة وهو كون نصب الامام
لطفا وكون اللطف واجبا عليه وكون التمكين واجبا عليه ان

اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر يمكن رجوع
المكلف اليه والانتفاع به قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه مع انتم
لا توجبونه متصفا بهذه الصفات كيف يجب نصبه و الحال انه لم يتمكن
يعني لم يحصل من عهد النبوة الى ايامنا هذه امام مشتمل على
ما وصفتموه فيلزم من قولكم الباطل ان الله تعالى تارك للواجب
مذموما عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفي قوله كيف الى آخره
نظر لا يخفى المبحث ـــــ الثاني في صفات الايمة وهي تسع الاولى

الثاني

الأولى

ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلايل
وحل الشكوك ودفع الخصوم في المسايل الاعتقادية ومن الفتوى
في الوقايع الفروعية العملية الثانية ان يكون ذا رأي وتدبير بتدبير
الحرب والسلم بفتح السين وكسرها اي الصلح وساير الامور
السياسية فيكون شديدا في محل يقتضي الشدة ورحيما في محل
يقتضي الرحمة كاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الموصوفين بانهم
اشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة ان يكون شجاعا قوي القلب لا يجبن
عن القيام بالحرب ولا تضعف قلبه عن اقامة الحد ولقاء العدو وجمع
تساهلوا في اعتبار هذه الصفات الثلاث لانها قلما توجد في شخص
وقالوا ينوب الامام عن الموصوف بها من كان موصوفا بها فالواجب
عندهم اتصاف الامام او نايبه بها الرابعة ان يكون عدلا لانه متصرف
في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم فلو كان فاسقا فربما يتصرف
بحسب غرض نفسه فيضيع الحقوق وبذلك علم انه يجب كونه

الثانية

الثالثة

الرابعة

مسلما

مسلما الخامسة والسادسة العقل والبلوغ اذ لا ولاية للمجنون والصبي
على نفسهما فكيف على غيرهما السابعة الذكورة فانهن اي النساء ناقصات
عقل ودين كما بينه في الحديث والامام يجب ان يكون كامل العقل والدين
الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة
السيد ومثله المبعض والامام يجب ان يكون معظما بين الناس
حتى يكون مطاعا وان لا يكون مشتغلا بخدمة احد حتى يتاتى له
القيام بمصالح الامة التاسعة كونه قرشيا خلافا للخوارج وجمع
من المعتزلة لنا على وجوب اعتبار هذه الصفة قوله عليه السلم الايمة
من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم كما ذكره ايمة النحو
ولا عهد هنا فيكون للعموم وقوله عليه السلام الولاة من قريش
ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وكل من الخبرين وان كان من الاحاد
لكن قام اجماع من يعتد به على ذلك فصار قطعيا فلو لم يوجد قرشي
يصلح لذلك او لم يقدر على نصبه لاستيلاء الظلمة جاز تقليد كل
ذي شوكة ولو فاسقا او صبيا او امراة ولا يشترط فيهم اي في الايمة
العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية وهم الامامية
لنا على عدم اشتراطها انا سنبين ان شاء الله تعالى امامة ابي بكر
رضي الله عنه والامة اجمعت على كونه غير واجب العصمة لا انه
غير معصوم فلا تكون العصمة شرطا في الامام والا امتنع وجوده
بدونها فيكون الامام واجب العصمة هذا خلف المخالفون احتجوا
بثلاثة اوجه الاول بان وجه الحاجة اليه اي الى الامام امام

الخامسة والسادسة

السابعة

الثامنة

التاسعة

لاصول

اقول انه الاولى قوله في نسخة لا ع صح

ان المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم وهم
وجه الحاجة اليه الاسماعيلية اولا تعليم الواجبات العقلية كوجوب النظر او تقريب
الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثناعشرية وذلك
لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق بقوله وفعله والثاني
بان احتياج الناس الى الامام انما هو لجواز الخطا عليهم فلو
جاز الخطا عليه ايضا لاحتاج الى امام اخر ويتسلسل والثالث
بقوله تعالى خطابا لابراهيم عليه الصلاة والسلام اني جاعلك للناس
اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فانه يدل على ان
عهد الامامة لا يصل الى الظالم وغير المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون
اماما واجيب عن الوجهين الاولين بمنع المقدمات اما منع مقدمات
الاول فبان يقال لا نسلم انحصار وجه الحاجة الى الامام فيما ذكرتم
بل وجهها دفع باس الظلمة وهو لا يحتاج الى العصمة ولئن سلمنا
الانحصار فلا نسلم انه يلزم من ذلك وجوب العصمة بل اللازم كونه
عدلا واما منع مقدمات الثاني فبان يقال لا نسلم انه لو جاز الخطا
عليه لاحتاج الى امام آخر فانا سنبين ان امامة ابي بكر رضي الله عنه
صحيحة وجاز الخطا عليه ولم يحتج الى امام اخر والا لما صحت امامته
وعن الثالث بان الاية تدل على ان شرط الامام ان لا يكون مشغولا
بالذنوب التي تنشا اي يسقط بها العدالة لا ان يكون معصوما
فان الظلم ينافي العدالة فلا يلزم من نفيه الا العدالة لا العصمة
واشتراط العدالة لا يستلزم اشتراط العصمة المبحث الثالث

مسلم

الثالث

فيما تحصل به الامامة الاجماع منعقد على ان تنصيص الله تعالى وتنصيص
رسوله عليه السلام وتنصيص الامام السابق على امامة شخص
اسباب مستقلة في ذلك اي في امامة ذلك الشخص انما الخلاف فيما
اذا بايعه الامة اي اهل الحل والعقد منهم شخصا مستعدا لها او لم يبايعه
لكن استولى بشوكته على خطط الاسلام فقال بهما اي بامامتهما اصحابنا
الاشاعرة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة وهو دفع الضرر الذي لا
يحصل الا بنصب امام بهما اي بامامة كل منهما وقالت الزيدية الامامة
شورى بين اولاد الحسن والحسين وحينئذ كل فاطمي عالم خرج بالسيف
وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية ذلك اي ثبوت الامامة مطلقا
اي سواء بايعه الامة او استولى بشوكته او ادعى الامامة وهو متصف
بما ذكر للزيدية وقالوا لا تثبت الامامة الا بتنصيص الله ورسوله او
الامام السابق واحتجوا على ذلك بوجوه اربعة الوجه الاول ان اهل
البيعة لا تصرف لهم في امر غيرهم من احاد الامة في اقل مهم من مهماتهم فكيف
يولونه اي ذلك الغير عليهم فان من لا يستقل له التصرف في اقل الامور
لا قل الاشخاص كيف يحتمل ان يكون له قدرة على اقدار الغير على التصرف
في امور اهل الشرق والغرب الوجه الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة
قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة كاهل بلد شخصا فيقع
بينهم التحارب فيفوت المقصود من الامامة وهو ازالة الفتنة بقدر الامكان
بخلاف ما اذا كان بتنصيص الله ورسوله او امام سابق لانها اعظم
منه الوجه الرابع الامام نايب الله تعالى ورسوله عليه السلام فلا يثبت

ولا خلاف في صحتها بذلك

الاول

الثاني

الثالث

الرابع

خلافته الا بقول الله تعالى او بقول رسوله عليه السلام لان النيابة لا
تحصل الا باذن المنيب واجيب عن الوجه الاول انه منقوض بالشاهد
والحاكم اى القاضي فان الشاهد لا يقدر على التصرف في المدعى عليه والقاضي
بقوله يصير قادرا على التصرف فيه وعن الوجه الثاني بان الفتنة تندفع
بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى الرسول عليه السلم كما رجحت
الصحابة ابا بكر على سعد بن عبادة حين قالت الانصار منا امير ومنكم
امير فلا يفضي الامامة بالبيعة الى الفتنة وعن الوجه الثالث بمنع الاول
اي لا نسلّم ان القضا لا يحصل بالبيعة كيف وقد اتفقوا على جواز التحكيم سيما
اذا شغرت البلاد عن الامام فحينئذ يجب حصول القضا بالبيعة لاحتياج
الناس الى من يرجع اليه في الامور واذا منع الاصل فلا يصح القياس وعن
الوجه الرابع بانا سلمنا ان الامام نايب عن الله ورسوله ولا يحصل امامته
الا باذنهما لكن لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة اى بيعتهم او ظهور الشوكة
للشخص المستعد للامامة كاشفا عن كونه اماما نايبا لله تعالى ولرسوله عليه
السلام ودليلا اى علامة عليه لا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل ~~البحث~~
الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر رضي الله عنه وخالف الشيعة ومنهم الامامية فيه جمهور المسلمين
فقالت ان الامام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه ويدل
عليه اي على ان الامام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه
وجوه ذكر منها المصنف خمسة الاول قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم

الآية

الرابع

الاول

الآية فانه تعالى وعد جمعا من الصحابة رضي الله عنهم بالاستخلاف والتمكين
لدين الاسلام فالموعودون بالاستخلاف والتمكين اما علي رضي الله عنه
ومن قام بالامر بعده كمعاوية ويزيد ومروان او ابو بكر رضي الله عنه ومن
قام بالامر بعده من الخلفاء الراشدين والاول باطل اجماعا اما عندنا فلصحة
خلافة الخلفاء الاربعة وعدم صحة خلافة معاويه ويزيد ومروان
فانهم عندنا ملوك لا خلفاء واما عند الشيعة فانهم لم يكونوا من الذين امنوا
وعملوا الصالحات فضلا عن الخلفاء فتعين الثاني وهو ان يكون المراد ابا بكر
ومن بعده رضي الله عنهم الوجه الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون والداعي لهولاء
الاعراب المحظور مخالفته بقوله تعالى وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا
اليما ليس محمد عليه السلام لقوله تعالى قل اي يا محمد للمخلفين لن تتبعونا
اذ منعه عن الاتباع ينافي دعاءه ولا علي ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ رضي الله عنه لانه ما حارب
الكفار في ايام خلافته بل حارب جمعا من المسلمين لطلب الامامة ولا من ملك
الامر بعده اى بعد علي وفاقا منا ومن الشيعة لانهم عندنا خطيون وعندهم كفار
ولعدم دعايهم للاعراب فتعين ان يكون الداعي من كان قبله بعد الرسول
صلى الله عليه وسلم وهو ابو بكر رضي الله عنه الوجه الثالث انه عليه السلم
استخلفه في الصلاة ايام مرضه وما عزله فبقي كونه خليفة في الصلاة
بعد وفاته واذا ثبتت خلافته فيها ثبتت في غيرها لعدم القايل بالفصل
ولهذا قال علي رضي الله عنه قد ملك رسول الله صلى الله عليه وسلم

الثاني

الثالث

[illegible]

...بأن الاستخلاف لا يقتضي الدوام اذ الفعل كالقول لا يقتضي
...عارض بانه عليه السلام استخلف عليا على المدينة في غزوة تبوك
كان خليفة على المدينة كان خليفة في الامامة اذ لا قائل بالفضل و...
معنا لان استخلافه على المدينة اقرب الى الامامة فانه صحيح في امور الدنيا
بخلافه في الصلاة وجاب عن ذلك بانه ان سلم جميع ما ذكروه فهو ابطال لبعض
ادلتنا الرابع في امر ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا الوجه الرابع قوله عليه السلام
فيكفينا ما بقي منها الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير بعد ذلك ملكا عضوضا اي يكون
فيه الظلم كان اهله يعضون عضا وكان خلافة الشيخين ابي بكر وعمر
بعد الائمة الاربعة ثلاث عشرة سنة تحديدا ان ضم اليها مدة خلافة الحسن والا فتقريبا اذ
كانت خلافة ابي بكر سنتين وثلاثة اشهر وخلافة عمر عشر سنين ونصفا
وخلافة عثمان اثني عشرة سنة وخلافة علي خمس سنين وهذا دليل
واضح على خلافة الائمة الاربعة رضوان الله عليهم اجمعين وعلى ان من بعدهم
لم يكونوا خلفاء بل ملوكا وامراء الوجه الخامس ان الامة اجمعوا على امامة احد

الخامس

الاشخاص الثلاثة عقب موت النبي صلى الله عليه وسلم وهم ابو بكر وعلي
والعباس وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين القول بامامته اي
امامة ابي بكر اما الاجماع فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما
بطلان القول بامامتهما فانه لو كان الحق لاحدهما لنازع ابا بكر رضي الله عنه
ونازعه واظهر عليه حجته ولم يرض بخلافته لكنهما رضيا بها وبايعاه
ولو كانت غير حق لكانت ظلما فيجب ان لا يرضيا بها فان الرضى بالظلم
ظلم فثبت بهذه الوجوه ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر قيل الحق في الخلافة كان لعلي الا انه اعرض عنه تقية اي خوفا
على نفسه لعدم القدرة والتقية جائزة بل واجبة قلنا كيف تتصور التقية
منه وكان هو في غاية الشجاعة والنباهة وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها
مع علو شانها زوجته واكثر صناديد قريش وساداتهم معه كالحسن
والحسين والعباس مع علو منصبه فانه اي العباس مع علو منصبه قال
له امدد يدك لابايعك حتى تقول الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير ابن العوام مع شجاعته سل السيف
وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة وراس بني امية قال
ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم فان ابا بكر كان من قبيلة تيم بن مرة
ابن كعب وروي انه قد اجتمع على علي رضي الله عنه سبع مائة من اكابر الصحابة
يحملونه على طلب الخلافة فلم يطلبها والانصار حيث طلبوها نازعهم ابو بكر
ومنعهم الخلافة وكان ابو بكر شيخا ضعيفا سليم الصدر عديم المال قليل
الاعوان فعلم ان مبايعة علي له كانت عن رضي وقدرة احتجت الشيعة
على امامة علي رضي الله عنه بوجوه ذكر منها المصنف ستة الاول قوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون
الزكوة وهم راكعون فالمراد من الولي حقيقة اما الناصر كقوله تعالى والمؤمنون
والمومنات بعضهم اولياء بعض او المتصرف في الامر كما في قوله صلى الله عليه وسلم
السلطان ولي من لا ولي له لا غير تقليلا للاشتراك الذي هو خلاف الاصل
والاول وهو ان المراد الناصر باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكور
في الاية وهو الذي نزلت فيه الاية اذ جميع الصحابة رضي الله عنهم كانوا
موصوفين بالنصرة فتعين الثاني وهو المتصرف في الامر فثبت ان المومن
الموصوف بالاوصاف المذكورة مستحق التصرف في امور المسلمين
لا غير بدليل انما والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب رضي الله عنه
لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه راكعا فنزلت الاية ٠ح٠
والمستحق للتصرف في امور المسلمين هو الامام فثبت انه امام وهو
المطلوب ويقرب منه اي من التمسك بالاية المذكورة قوله صلى الله عليه وسلم

الاول

الثاني
من كنت مولاه فعلي مولاه اي من كنت متصرفا في امره فعلي كذلك فيكون
اماما وهو المطلوب الوجه الثاني قوله عليه السلم لعلي انت مني بمنزلة
هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وكان هرون خليفته لقوله تعالى
وقال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي ~~واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين~~
ولو عاش لكان خليفة بعده لانه توفي قبله عليه السلم وعلي عاش بعد
الثالث
النبي صلى الله عليه وسلم فيكون خليفته الوجه الثالث قوله عليه السلم
للصحابة مشيرا اليه اي الى علي رضي الله عنه سلموا على امير المومنين واخذ
الرابع
بيده وقال هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا له الوجه الرابع
وهو عمدتهم الوثقى ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلاثة
ابي بكر وعلي والعباس وبطل القول بامامة ابي بكر وعباس رضي الله عنهما
لما ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وهما لم
يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة
الخامس
علي رضي الله عنه لئلا يخرج الحق عن قول كل الامة الوجه الخامس انه لا
بد وان يكون الرسول عليه السلم نص على امامة شخص معين
تكميلا لامر الدين كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واشفاقا على الامة
كما قال صلى الله عليه وسلم انا لكم مثل الوالد لولده ولم ينص لغير ابي بكر وعلي
رضي الله عنهما بالاجماع ولا نص لابي بكر والا لكان توقيفه الامر اي
السادس
توقيف ابي بكر امر امامته على البيعة معصية وذلك يقدح في امامته
فتعين تنصيصه لعلي رضي الله عنه وهو المطلوب الوجه السادس ان
عليا رضي الله عنه كان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية عن الرسول

في قصة

وانفسنا وانفسكم مقام الآية

في قصة المباهلة قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ~~ونساءنا ونساءكم~~ الآية
علي رضي الله عنه ولا شك انه اي عليا ليس نفس محمد صلى الله عليه وسلم
بعينه بل المراد به اما انه بمنزلته او هو اقرب الناس
اليه وكل من كان كذلك اي بمنزلة الرسول او اقرب الناس اليه كان
افضل الناس فثبت ان عليا افضل الناس بعد الرسول ولانه
رضي الله عنه كان اعلم الصحابة رضي الله عنهم لانه كان اشدهم
ذكاء وفطنة واكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه على التعلم
للعلوم من النبي صلى الله عليه وسلم اكثر من حرص غيره وكان اهتمام
الرسول عليه السلم بارشاده وترتيبه اتم وابلغ من اهتمامه بغيره
فيكون على اعلم الصحابة ويدل لو انه كان مقدما في فنون العلوم
الدينية اصولها وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين من الاشاعرة
والمعتزلة وغيرهم ينتسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم
الى قوله ورئيس المفسرين وهو ابن عباس رضي الله عنه كان تلميذا
له ولاتصافه بالفضائل العلمية والعملية والكمالات الانسانية
الدينية والدنيوية كان الحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء
ياخذون برايه وقد قال صلى الله عليه وسلم اقضاكم علي والاقضى
يجب ان يكون اعلم في فروع الدين والاعلم يكون افضل لقوله تعالى
قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وايضا فاحاديث
كثيرة كحديث الطير المشوي وهو اللهم ائتني باحب الخلق اليك
ياكل معي هذا الطير فجاء علي فاكل معه وحديث خيبر لاعطين الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار

ثم قال ابن علي فقيل انه ارمد العينين فجا فتفل في عينيه و دفع اليه
الراية فحصل الفتح على يديه وردت الاحاديث شاهدة على كونه
افضل والافضل يجب ان يكون اماما لان الامام متبوع فلو لم يكن افضل
لكان الاكمل تابعا للانقص وذلك غير لايق والجواب عن الوجه الاول
ان المراد بالولي هو الناصر وحمله على المتصرف غير مناسب لما بعد الاية
المحتج بها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا الى اخره
فوكلم يلزم اختصاص النصرة بقوم وهو باطل قلنا ممنوع لاجل ان
عموم النصرة غير مسلم لان عمومها انما يكون اذا لم يضف الى قوم معينين
كما في اية والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض اما اذا اضيفت
الى معينين فلا يكون عامة بل هي خاصة بالمذكورين و ان سلم فالجواب
ان حمل الجمع وهو الذين امنوا الى اخره على الواحد وهو علي رضي الله عنه
مستبعد بل المراد منه هو واكفاؤه من الخلفاء الراشدين وحينئذ يكون
قوله وهم راكعون كلاما مستانفا معناه وهم خاشعون في صلاتهم وكانهم
اذ اعطا الصدقة في الركوع ان لم يكن مبطلا للصلاة فهو مخل بكمالها
وهو لا يليق بالمصلي وعن الوجه الثاني ان معناه اي معنى قوله انت
مني بمنزلة هرون من موسى بتقدير صحته التشبيه في الاخوة والقرابة
لا التشبيه من كل الوجوه حتى يلزم ان يكون خليفة له وعن الوجه
الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة اتفاقا ولا صحيحة [illegible] فلا
تقوم حجة علينا وعن الوجه الرابع انا لا نسلم الاجماع على ما ذكر
ولو سلم فلا نسلم عدم النص في شان ابي بكر رضي الله عنه فانه قد
روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت قال لي رسول الله

صلى

صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي مات فيه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك
حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن او يقول قايل انا اولى ويابى
الله والمومنون الا ابا بكر وعن الوجه الخامس لانه مبني على وجوب
رعاية الاصلح وهو ممنوع ولو سلم فالجواب ان تفويض الامر الى المكلفين لعله
كان اصلح بالنسبة اليهم وعن الوجه السادس انه اي ما ذكر [illegible] بيان افضلية
علي رضي الله عنه والدليل على افضلية ابي بكر رضي الله عنه من الكتاب
اما قوله تعالى وسيجنبها الاتقى فان المراد به ابو بكر او علي رضي الله عنهما
وفاقا والثاني منتف لقوله تعالى في صفة الاتقى وما لاحد عنده
من نعمة تجزى لان عليا رضي الله عنه لم يكن موصوفا بهذه الصفة لكونه
نشا في تربيته اي تربية النبي صلى الله عليه وسلم وانفاقه عليه وذلك
نعمة تجزى فعلم ان ابا بكر هو الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم عند الله
وافضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ومن السنة قوله
عليه السلم ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين
على رجل افضل من ابي بكر رضي الله عنه فيكون ابو بكر افضل اذ المساواة
منتفية اجماعا وقوله عليه السلم لابي بكر وعمر رضي الله عنهما هما
سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه الصلاة
والسلام ليؤمكم الناس ابو بكر اذ تقديمه في الصلاة مع انها افضل
العبادات يدل على انه افضل

المبحث الخامس في فضل الصحابة

رضي الله عنهم يجب تعظيمهم والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم
وترك التعصب والافراط في محبة بعضهم على وجه يفضي الى عداوة
الاخرين منهم او القدح فيهم فان الله تعالى اثنى عليهم في مواضع كثيرة

الخامس

منها قوله تعالى والسابقون الاولون الاية وقوله تعالى يوم لا يخزي
الله النبي والذين امنوا معه الاية وقوله تعالى والذين معه
اشداء على الكفار رحماء بينهم الاية والنبي صلى الله عليه وسلم ايضا اثنى
عليهم في مواضع كثيرة منها قوله عليه السلم لو انفق احدكم ملئ الارض ذهبا
ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه لغة في النصف وقال عليه السلم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال عليه السلم الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم بعدي غرضا اي هدفا للكلام القبيح من احبهم فبحبي احبهم
ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد
آذى الله ومن آذى الله يوشك ان ياخذه وما نقل من المطاعن بتقدير صحته فله محامل
وتاويلات ومع ذلك فما نقل من ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم العلية
وما حكي من آثارهم المرضية نفعنا الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا لهداهم
متبعين وعصمنا من زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين في عداد الهادين
بفضله العظيم وفيضه العميم انه سميع مجيب

بلغ مقابلة بالاصل

تم الشرح بحمد الله وعونه وحسن توفيقه وكرمه
والصلاة والسلام على اشرف خلقه محمد وعلى آله وصحبه
كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون
على يد العبد الفقير المحتاج بالذنب والتقصير
الراجي عفو ربه محمد ... الازهري
عفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين
في ... جمادى الاولى
... سنة
احسن الله عاقبتها بمحمد ... والحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى